BL2015
.V8S32

Library of The Theological Seminary

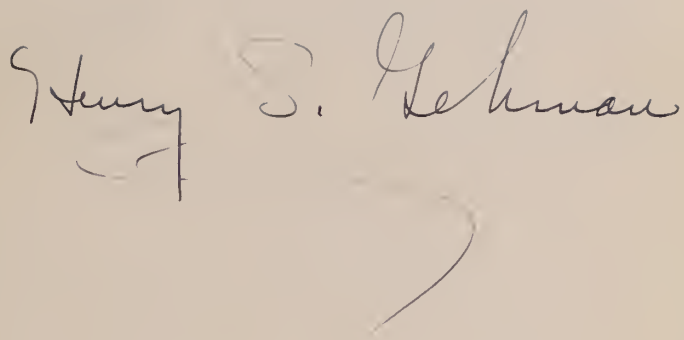
PRINCETON · NEW JERSEY

PRESENTED BY

Dr. Henry S. Gehman

BL2015
.V8S32

OTTO HARRASSOWITZ
BUCHHANDLUNG-ANTIQ.
:LEIPZIG:



LIBRARY OF PRINCETON
FEB 4 1957
THEOLOGICAL SEMINARY

Materialien

zur

Geschichte

der

Indischen Visionslitteratur

von

Lucian Scherman.

Leipzig
Verlag von A. Twietmeyer
1892.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/materialienzurge00sche

Vorwort.

In einem Aufsatze der Festschrift zu Konrad Hofmann's 70. Geburtstage (Romanische Forschungen, hersg. v. Vollmöller, Bd. V (1889/90) p. 539—582) habe ich den Plan der vorliegenden Arbeit ziemlich genau abgesteckt. In ihrem neuen Gewande wird sie, hoffe ich, ihrem Ziele etwas näher gerückt sein, die Geschichte der Visionslitteratur, ein Capitel der Culturgeschichte, dem man bereits die Litteraturen der verschiedensten Völker nutzbar gemacht hat, nach der Seite der älteren indischen Dichtung hin zu beleuchten. Nachdem die Materialsammlung mir die Ueberzeugung verschafft hatte, dass die Ausbeute eine lohnende, kam noch die Form in Frage, in welche ihre Verarbeitung am Geeignetsten zu kleiden wäre, damit auch Fernerstehenden, auf die bei einem derartigen Thema billige Rücksicht genommen werden muss, ein ungefährer Einblick in die hier zunächst in Betracht kommenden Regungen des indischen Geisteslebens, also in die Vorstellungen von dem Jenseits und der jenseitigen Vergeltung, ermöglicht würde. Um einer übermässigen Ausdehnung der Schrift vorzubeugen, entschloss ich mich, diesen ganzen Nebenapparat, soweit einzelne Punkte nicht durch ihre grundlegende Wichtigkeit eine gesonderte Erörterung nothwendig erscheinen liessen (wie dies namentlich mit Abschnitt III der Fall ist), in die Anmerkungen zu übernehmen. Dies mag manche Ungleichheit der Behandlung zur Folge gehabt haben; immerhin denke ich, dass man eine nennenswerthe Menge erwarteter Darlegungen

in brauchbarer, wenn auch knapper Form finden und im Uebrigen eine nachsichtige Beurtheilung die Schwierigkeit des nur scheinbar eng begrenzten Stoffes in Rechnung ziehen wird.

Einiger begründender Worte bedarf die Auswahl und Abgrenzung der Materialien. Der „visionäre" Charakter — für das indische Alterthum ist ja dieser Begriff überhaupt nur cum grano salis zu verstehen — hat hier nicht einzig und durchgehends den Ausschlag gegeben; Episoden, welchen zwar diese Tendenz anhaftet, bei denen aber der Inhalt sich nicht über die Schablone erhebt, sind übergangen, hingegen andere in der bezeichneten Richtung grösseren Ansprüchen genügende beigezogen worden, wenn sie auch jenes Merkmal nicht tragen, jedoch sonstige belangreiche Momente für den behandelten Gegenstand liefern.

Dass auch ausserindischen Derivaten des ursprünglichen Buddhismus Aufnahme gewährt wurde, wird man in Anbetracht der ausgedehnten Uebersetzungslitteratur und vornehmlich der vielen sich zum Vergleiche darbietenden Beispiele nicht tadeln. Was ich dabei bedauere, ist, dass ich in diesem Abschnitte angewiesen war, aus secundären Quellen zu schöpfen; doch habe ich in der Auswahl der Zeugnisse möglichste Vorsicht geübt.

Die Beschränkung auf die Höllenfahrten dürfte zu keinen Ausstellungen Anlass geben. Ich habe an mehreren Stellen hervorgehoben, dass für diejenige Zeit, die für diese Untersuchungen fast ausschliesslich zu berücksichtigen ist, der Himmel mit seinen realistisch gedachten Belohnungen der Frommen durchaus nicht den diametralen Gegensatz zu den Schrecken der Hölle bildete, während diese beständig den tiefsten Standpunkt verdeutlichten. Abgesehen hiervon sind auch die Beschreibungen der paradiesischen Wonnen weit monotoner und interesseloser.

Eines aber muss ich nachdrücklich betonen: die Strecken, die man für ein Thema wie das in Rede stehende abzugehen hat, sind so masslos, dass mir von vorne herein feststeht, dass

eine grössere Litteraturkenntniss noch Vieles ergänzen und hinzufügen kann. Nach meinen bisherigen Sammlungen, aus denen hier nur das Hervorstechendste veröffentlicht wurde, glaube ich zwar, dass sich im Grossen und Ganzen die Perspective nicht wesentlich verschieben wird. Sollte aber mir oder einer kundigeren Feder die Ablösung dieses ersten Versuches, die Materialien für die indische Visionslitteratur zu vereinigen, durch eine besser abgerundete Leistung gelingen, so würde ich dies freudig begrüssen im Interesse des Gegenstandes selbst, dessen Ergiebigkeit für die vergleichende Religions- und Litteraturgeschichte höher anzuschlagen ist, als man auf den ersten Blick vermuthen möchte.

Herr Professor E. Kuhn hat auch diese Arbeit in einer Weise gefördert, die mich ihm zu aufrichtigem Danke verpflichtet.

München, August 1892.

L. Scherman.

Um das menschliche Gemüths- und Seelenleben zu ergründen, dürfte wohl von all dem Rüstzeug, mit welchem sich die vergleichende Volkskunde zu versehen hat, weniges instructiver und wichtiger sein, als das Studium der Vorstellungen von dem Tode mit ihren sämtlichen Annexen. Das innige Verlangen, die tiefe Kluft zwischen der vergänglichen Sinnenwelt und einem ewigen göttlichen Reiche zu überbrücken, und als greifbarer Ausdruck die Frage nach dem Zustande, welchem man nach Beendigung seiner irdischen Laufbahn entgegengehe,[1] ist seit undenklichen Zeiten in das Gemüth des Menschen eingepflanzt. Civilisirte wie sogenannte wilde Völker fanden sich der Majestät des Todes gegenüber vor ein Räthsel gestellt, und schon der Versuch, es zu lösen, musste, waren sie nicht jeder idealeren Regung bar, eine wesentliche Vertiefung ihres sittlichen Ernstes zur unbedingten Folge haben.

Der Schleier geheimnissvollen Dunkels aber, welcher über Allem, was jenseits unserer Lebensdauer, lagert, zeitigte zugleich eine mystische Tendenz, und so sehen wir auf den verschiedensten Culturstufen, denen allen der unbezwingbare Drang des Glaubens an etwas Uebersinnliches gemeinsam ist,

[1] Eine stoffreiche psychologische Analyse des zu Grunde liegenden Themas gibt Runze, Die vierfache Wurzel des ausserchristlichen Unsterblichkeitsglaubens, Theol. Studien und Kritiken LXII (1889) p. 670 ff., LXIII (1890) p. 59 ff.

neben dem starren Dogmatismus und den objectiv gehaltenen Erzählungen und Belehrungen über die Vergeltung des Guten und Bösen eine ekstatische Richtung in zahlreichen Visionslegenden auftauchen:[1] die Kamtschadalen z. B. erfahren durch Haëtsch, den sie sich als ersten Menschen und in logischer Denkweise auch als ersten Verstorbenen vorstellen, wie es in dem Schattenreich ausschaut; die Parsen lassen, um die Sectenzersplitterung unter den Anhängern des Zoroasterglaubens zu verhüten, den Priester Ardâ Virâf in siebentägigem narkotischen Schlafe Himmel und Hölle sehen und hiernach Bericht erstatten; bei den Indern ist es kein Geringerer als Gott Varuṇa selbst, welcher seinen Sohn, um ihn vor Hochmuth zu wahren, nach den Orten der Verdammten eine Reise antreten lässt; und im christlichen Mittelalter zeigt uns die fortlaufende Kette solcher Schöpfungen, einem wie tief im Volke wurzelnden Hange diese letzteren entgegenkamen.

Obwohl der krönende Abschlussbau Dante's den vielbenutzten scholastischen Stoff poetisch so vollendet gestaltet hatte, dass nicht nur das neu erstandene dichterische Kunstwerk, sondern auch der alte Grundkern sich für alle Zeiten eine lebendige Erinnerung sicherte, dachte man doch lange an eine Vereinigung der inhaltlich eng zusammengehörigen Ueberliefe-

[1] „Wenn das Geheimniss des Todes, in den Erinnerungen an die Abgeschiedenen, zu anderen Geheimnissen weiter führt, bis in Mysterien stärkender Zauberkraft, dann erstehen auch für das erwachende Sehnen in mächtigen anschwellenden Ahnungen bald seine Helfer, die mit geklärtem Blick in's Jenseits schauend, mit der Stimme des Propheten von dort zu künden vermögen, von Himmel und Hölle, oder was weiter dazu gehört.": Bastian, Religions-Philosophische Probleme auf dem Forschungsfelde buddhistischer Psychologie und der vergleichenden Mythologie II (1884) p. 6. Vgl. besonders auch Döllinger's Betrachtungen in seiner Studie „Ueber Religionsstifter", Akademische Vorträge III (1891) p. 47 ff.

rungen nicht. Wenn auch Albrecht Wagner,[1] der Herausgeber der Tundalus-Legende, über das Ziel hinausschiesst, indem er den Beginn der einschlägigen Forschungen erst in den Schriften von Charles Labitte sucht, so ist doch jedenfalls vor Anfang unseres Säculums von derartigen compilatorischen Arbeiten nicht die Rede.[2] In unserer Zeit nun, die das Versäumte mit doppeltem Eifer nachholt, tritt man dem Plane näher, den von Dante verwertheten Sagen alle typischen Analoga aus der gesamten Weltlitteratur an die Seite zu stellen, sie mit ihnen, wo angängig, in innere Verbindung zu bringen und die allerältesten gemeinsamen Bestandtheile herauszuschälen. Dazu gehört aber eine grundsätzliche Berücksichtigung der religiösen und mythologischen Vorstellungen, welche die einzelnen Völker über das Leben nach dem Tode in sich aufgenommen, und ihrer allmählichen Entwicklung;[3] und diese Nachforschungen dürfen sich nicht damit begnügen, die einschlägigen Producte eines der grossen Sprachstämme, wie etwa des indogermanischen, in den Kreis der Untersuchung zu ziehen. Dies verbietet sich schon durch

[1] Visio Tnugdali, lateinisch und altdeutsch herausgegeben (1882) p. VI.

[2] Alessandro d'Ancona, I precursori di Dante (1874) p. 11.

[3] In dem Buche von Spiess, Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode (1877), tritt das eigentlich comparative Element zu sehr in den Hintergrund, indem der Verfasser in den weitaus meisten Abschnitten darauf verzichtet, die zahlreichen Analoga vereinigt zusammenzustellen, vielmehr es bei einer blossen parallelen Längsdarstellung bewenden lässt. — Wie übrigens ein kritisches Material zur vergleichenden Religionsforschung auf Grund einer solchen Schätzung der einzelnen Disciplinen sich gewinnen lässt, wie sie Spiess p. 181 f. Anm. hinsichtlich der Aegyptologie und Assyriologie kundgibt, ist nicht leicht fasslich.

die Natur der in Betracht kommenden litterarischen Werke, dann aber vornehmlich auch durch die Erwägung, dass die Möglichkeit einer um jene Schranken unbekümmerten Entlehnung nirgend so nahe liegt, als da, wo es sich um elementare religiöse Begriffe und ihre Weiterbildung handelt.

Bevor aber eine so umfassende Aufgabe, wie die angedeutete, einer erspriesslichen Lösung entgegengehen kann, fällt es der Specialforschung zu, das Material in seinen einzelnen Theilen möglichst zu vervollständigen; nicht mit der Forderung, dass einst alle gebotenen Details wiedergegeben werden müssten, sondern einzig in der Absicht, das Gesichtsfeld zu weiten und einem thunlichst zuverlässigen Endergebnisse vorzuarbeiten. In diesem Sinne auch ein Weniges beizusteuern, ist der Zweck der folgenden Zeilen, deren Stoff von den beiden grossen in Indien beheimatheten Religionen des Brahmanismus und Buddhismus durchtränkt ist.

I.

Für den ersten Anfang kann ich dem Vorgange Albrecht Weber's folgen; schon vor mehreren Jahrzehnten hat dieser Gelehrte unter dem Titel „Eine Legende des Çatapatha-Brâhmaṇa über die strafende Vergeltung nach dem Tode“ [1] eine Episode übersetzt und erklärt, die von der Versetzung Bhṛigu's in die jenseitigen Welten handelt, und deren Verständniss durch die inzwischen im Jaiminîya-Brâhmaṇa (I,42—44) aufgefundene Version [2] gefördert wird. Gott Varuṇa hatte beschlossen, seinen Sohn Bhṛigu, der sich gegen Götter und Menschen, ja gegen seinen eigenen Vater überhebt, zur Erkenntniss zu verhelfen. Er entzieht ihm den Odem und lässt ihn das Jenseits erblicken; Bhṛigu sieht, wie ein Mensch den andern zerstückelt und verzehrt; er sieht die gleiche Execution an stillsitzenden wie an laut aufschreienden Opfern sich vollziehen; weiter gewahrt er zwei besitzhütende Frauen, zwei

[1] Çat. Br. XI, 6, 1: Indische Streifen I (1868) p. 20 ff., abgedruckt aus der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft IX (1855) p. 237 ff., wo auch der Text wiedergegeben ist.

[2] Zuerst herausgegeben und übersetzt von A. C. Burnell, Atti del IV Congresso Internazionale degli Orientalisti II (1881) p. 97 ff. (abgedruckt aus der besonderen Schrift, Mangalore 1878), mit Hülfe grösseren handschriftlichen Materials sodann von H. Oertel, Journal of the American Oriental Society XV (1892) p. 233 ff.

nebeneinander fliessende Ströme,[1] deren einer Blut führt und von einem schwarzen, nackten, keulenbewaffneten Manne bewacht wird, während aus dem anderen, dem Schmelzbutter-Strome, goldene Männer mit goldenen Bechern alle Wünsche schöpfen; zuletzt erblickt er fünf Honigströme mit Lotusblumen, wo Apsaras-Schaaren mit Tanz, Gesang und Spiel sich lauter Freude hingeben. Jedesmal, wenn er nach der Deutung der Erscheinungen fragt, wird er auf die von seinem Vater einzuholende Erklärung vertröstet. Als er nach der sechsten Station zu diesem zurückkehrt, erfährt er, dass die Unkunde des Agnihotra-Opfers und die damit zusammenhängende falsche Verwendung von Brennholz, Fleisch- und Pflanzenkost die Lynchjustiz in der andern Welt zur Folge habe, wo die schlecht benutzten Objecte menschliche Gestalt annehmen und sich an ihren Missethätern rächen.[2] Die beiden

[1] *Lohitakulyâ* und *ghṛitakulyâ* hat Burnell irrig als „Frauen" gefasst; auch seiner Bemerkung (p. 105), dass Varuṇa in der von B. edirten Version noch seinen primitiven Charakter als „a death-causing god" zeige, ist nicht beizustimmen.

[2] Diese Art der Wiedervergeltung finde ich ausser in den von Weber a. a. O. p. 23 und 26 f. angeführten Beispielen nur noch Bhâgavata-Purâṇa V, 26, 11 wieder, wo es heisst, dass diejenigen, denen hier von Jemandem ein Leid angethan worden, diesem in der andern Welt das gleiche Leid anthun, nachdem sie sich in Ruru's verwandelt haben. Diese Ruru's (s. unten p. 33 Anm. 1) werden als Thiere geschildert, die an Grausamkeit noch über den Schlangen stehen. (*ye tv iha yathaivâmunâ vihiṃsitâ jantavaḥ paratra yamayâtanâm upagataṃ ta eva ruravo bhûtvâ tathâ tam eva vihiṃsanti tasmâd rauravam ity âhuḥ | rurur iti sarpâd atikrûrasattvâpadeçaḥ*) — Im Principe den gleichen Gedanken führt die Apokalypse des Paulus aus, wenn dort die Weiber, welche ihre Frucht im Mutterleibe getödtet, geblendet auf feurigen Säulen stehen, die ungeborenen Kinder aber herankommen und rufen:

Frauen repräsentiren Glauben und Unglauben; der Blutstrom führt das von den Nichtopferern den Brahmanen ausgepresste Blut, der schwarze Mann ist der Zorn; die schönen Gegenden aber, die sich zum Schlusse vor Bhṛigu's Augen aufgethan, erklärt Varuṇa als seine eigenen Welten.

Das Çatapatha-Br. erwähnt — um nur die wichtigsten Verschiedenheiten kurz anzumerken — weder die beiden Flüsse noch überhaupt das himmlische Varuṇaviertel, das ja allerdings der ganzen Scene einen sehr wirksamen Abschluss verleiht und ausserdem auch mit gutem Grunde als an Yama's Reich angrenzend aufgeführt wird; schon im Veda ist die Verbindung zwischen Yama und Varuṇa vorhanden, und auch im Epos werden zumeist ihre Reiche unmittelbar nacheinander beschrieben. Der schwarze Mann (nach Çat. Br. XI, 6, 1. 7 u. 13 gelbäugig und mit dem Stocke in der Hand), ist, wie bereits Weber (a. a. O. p. 29) bemerkt hat, natürlich Yama.[1]

„Räche uns an unsern Müttern" (Tischendorf, Apocalypses apocryphae (1866) p. 60 f.); von denselben Verbrecherinnen sagt die Alberich-Vision cap. 6, dass ihre Qual — sie stehen in Feuerflammen — noch erhöht wird, indem Dämonen in Gestalt der getödteten Kinder ihnen ihre Missethat vorhalten. (Dante-Ausgabe Florenz 1830, V p. 299 f.) Fritzsche, Die lateinischen Visionen des Mittelalters, Romanische Forschungen III (1887) p. 350 f. übersieht für die hier von ihm behandelte Episode diese Parallelen, obwohl er auch die obigen Stellen ausgehoben hat.

[1] Der von Hillebrandt, Varuṇa und Mitra (1877) p. 68 ff. vorgeschlagenen, auf Weber's Darstellung sich zu Unrecht stützenden Interpretation, wonach der schwarze Mann der Himmelsgott Varuṇa wäre, dessen Lichtglanz Nachts geschwunden ist, und die Schrecken der Nacht die Veranlassung gäben, in den vier von ihr umfassten Himmelsrichtungen Wohnungen des Schreckens zu sehen, kann ich mich, so richtig es auch ist, dass Yama einige integrirende Charakterzüge von dem altvedischen Varuṇa überkommen hat, nicht anschliessen.

und daran ändert auch die Erklärung als *krodha* „Zorn“ nichts; an eine Identificirung des Feuers mit Yama, wie man sie aus Weber's Uebersetzung „der Grimm (des Feuers)“ vielleicht herauslesen könnte, und die manchem Mythologen sehr erwünscht käme, ist nicht zu denken. Die dem Varuṇa in den Mund gelegten Aufklärungen — Weber nennt sie (a. a. O. p. 26) mit Recht „in der Regel höchst pueril, mit den Haaren herbeigezogen“ — bewegen sich ganz in der gewohnten indischen Schablone; speciell die Bedeutung von *krodha* an unserer Stelle aber erweist Laghucâṇakya III, 8:[1]

krodho vaivasvato devas tṛishṇâ vaitaraṇî nadî
vidyâ kâmadughâ dhenuḥ saṃtosho nandanaṃ vanam.

Ungewöhnlicher sind die beiden Frauengestalten, ein Charakteristicum, das wohl auch Spiegel, nachdem Weber[2] auf die Parallele aufmerksam gemacht, die Vermuthung nahegelegt hat, dass die Legende aus dem Parsismus geschöpft habe.[3]

[1] Vgl. Teza, Sentenze Indiane, Annali delle Università Toscane XVI (1879), Parte prima p. 365; Böhtlingk, Indische Sprüche I[2] (1870) Nr. 1974.

[2] Indische Streifen II (1869) p. 457.

[3] Spiegel, Erânische Alterthumskunde I (1871) p. 458: „Gerade das Çatapatha-Brâhmaṇa zeigt uns so manche Anklänge an den Parsismus, die sonst nirgends in älterer Zeit von indischen Schriftstellern unterstützt werden; dahin rechne ich ausser dem Fluthmythus die Legende von der Vergeltung nach dem Tode . . .“; vgl. ebenda II (1873) p. 151; 165.

Ueber die Eschatologie nach der Avesta- und Pehlevi-Litteratur handeln ausser den bekannten grundlegenden Werken mehr oder minder ausführlich: Justi, Ueber die zoroastrische Religion, Ausland 1871 Nr. 10 u. 11; Monier Williams, Pârsî funeral and initiatory rites and the Pârsî religion, Indian Antiquary VI, (1877) p. 311 ff.; Hübschmann, Die parsische Lehre vom Jen-

Ein zweites, weit grossartiger angelegtes Beispiel dafür, dass die Belehrung über transcendentale Probleme aus der Yama-Welt geholt wird und der Unterwiesene dann geläuterten Sinnes wieder seinen Platz im Bereiche der Lebenden einnimmt, liefert die Kaṭha-Upanishad. Naciketas ist von seinem erzürnten Vater dem Tode überantwortet worden. Da er in der Yama-Behausung wider alle Brahmanen gegenüber zu beachtenden Regeln drei Tage ohne Speise bleibt, verspricht ihm der Todesgott die Erfüllung dreier Wünsche.

---

seits und jüngsten Gericht, Jahrbücher für protestantische Theologie V (1879) p. 203 ff.; Kohut, Was hat die talmudische Eschatologie aus dem Parsismus aufgenommen? Ztschr. d. D. Morgl. Gesellsch. XXI (1867) p. 552 ff.; Casartelli, La philosophie religieuse du Mazdéisme sous les Sassanides (1884) p. 167 ff. Ein Manuscript Marcus Müller's über die zoroastrische Lehre von den letzten Dingen, wie sie in den Pehlevi-, Pâzend- und neupersischen Büchern dargesellt ist, verwahrt die Münchener Hof- und Staatsbibliothek als cod. or. mixt. 43. Aus dem reichlichen in diesen Abhandlungen verwendeten Material wird man sehr viele Berührungspunkte mit indischen Mythen fixiren können; besonders hervorgehoben zu werden verdient hier die Vision des Ardâ-Vîrâf, die inhaltlich doch kaum so unabhängig von älteren Quellen ist, als dies Haug, Sitzungsberichte der k. bayer. Akademie der Wissenschaften 1870 I p. 361 ff. gegen Spiegel behauptet hat, vgl. des letzteren Er. Alterth. III p. 794 ff.; ferner die Einleitung zu Barthélemy's französ. Uebers. (1877) p. XVII ff. Justi, Himmel und Hölle der Parsen, Beilage zur Allgemeinen Zeitung v. 11. November 1888.

Ich möchte bei dieser Gelegenheit nicht verabsäumen, auf die bemerkenswerthe Aehnlichkeit mit indischen und parsischen Vorstellungen hinzuweisen, welche uns in dem eschatologischen Glauben der Juden in den kaukasischen Bergen entgegentritt; s. die Mittheilungen C. Hahn's (nach Anisimoff) in den Beil. zur Allgem. Zeitung vom 27.—29. Sept. u. 1. October 1889.

Naciketas begehrt erstlich seine Wiederbelebung und freundliche Aufnahme beim Vater, sodann die Belehrung über den Opfer-Agni und schliesslich die Einweihung in das Wesen des Todes und in seinen Einfluss auf den Menschen. Nur nach langem Sträuben und als er erkannt, dass Naciketas sich zu keinerlei Ersatz für diese Erkenntniss bereden lasse, entspricht Yama auch dem dritten und höchsten Verlangen. Er klärt den Wissbegierigen auf über das letzte Ziel menschlicher Erkenntniss, über das Brahman, den Âtman, den wahrhaft zu erfassen gleichbedeutend ist mit der Ueberwindung des Todes und der Wiedergeburt, mit der Erlangung des Unendlichen, der Unsterblichkeit.

Es erfordert Ueberwindung, sich von diesem Gipfelpunkte indischer Speculation ohne nähere Erörterungen loszureissen: wenn wir so schnell zu Anderem überleiten, so geschieht dies einmal, weil die alte, ihren einfachsten Bestandtheilen nach schon im Taittirîya-Brâhmaṇa (III. 11. 8) enthaltene Legende, ebenso wie die Kaṭha-Upanishad überhaupt mit Vorliebe übersetzt wurde, wiederholt behandelt worden ist.[1] dann aber auch,

---

[1] So von Regnaud, Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde II (1878) p. 163 ff.; Muir, Metrical Translations from Sanskrit Writers (1879) p. 54 ff.; 252 ff. (cf. desselben Verfassers Original Sanskrit Texts V (1872) p. 329 ff.): Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion (1880) p. 378 ff. und neuerdings Anthropological Religion (1892) p. 345 ff.; Oldenberg, Buddha[2] (1890) p. 56 ff., womit bezüglich Kaṭha-Upanishad I, 20 Oldenberg's Ausführungen p. 300 ff. verglichen werden mögen: Whitney, Proceedings of the Am. Or. Society, May 1886 p. CIII ff. E. Arnold's „The secret of death: being a version, in a popular and novel form, of the Kaṭha-Upanishad from the Sanskrit" (1885) konnte ich nicht einsehen. — Von Uebersetzungen hebe ich die jüngsten von Böhtlingk, Berichte über die Verhandl. der K. Sächs. Gesellsch.

weil über das Innere des Yama-Reiches selbst keine Andeutung fällt.[1] Einige darin enthaltene Beziehungen auf den Weg

der Wissensch. XLII (1890) p. 127 ff. und von Whitney, Transactions of the Am. Philol. Assoc. XXI (1890) p. 88 ff. hervor.

Den Grundstock zu dem Dialoge zwischen Yama und Naciketas vermuthet Wilson, Ṛig-Veda Sanhitâ VI (ed. by Webster 1888) p. 363 in Rv. X, 135 nach der entsprechenden Bemerkung Sâyaṇa's zu V. 1 dieses Liedes; vgl. auch Oldenberg, Âkhyâna-Hymnen im Ṛigveda, Ztschr. d. D. Morgl. Ges. IXL (1885) p. 79.

Man vergleiche auch die kleine von Bhîshma dem Yudhishṭhira mitgetheilte Sage Mahâbhârata XII, 4718 ff.: Zu Gautama, der seit 60000 Jahren in seiner Einsiedelei im Vindhya-Gebirge der Askese lebt, begibt sich Yama. Jener befragt ihn, durch welche Mittel man Schuldlosigkeit gegenüber den Eltern und sodann den Eintritt in die reinen Welten erlangen könne, und Yama nennt ihm hierfür den reinen, wahren und frommen Wandel, die stete Verehrung der Eltern und gabenreiche Rossopfer.

[1] Die spätere Dichtung hat in diesem Stoffe einen willkommenen Vorwurf zu specialisirteren Schilderungen der jenseitigen Vergeltung gefunden. Das Mahâbhârata XIII, 3486 ff. lässt Nâciketa im Yama-Reiche die Welten der Tugendhaften mit all ihrer sinnlichen Pracht erschauen und dann beschreiben; am ausführlichsten aber ist das Varâha-Purâṇa, in welchem unsere Legende zu zwanzig Capiteln ausgesponnen ist, c. 193—212 (in der von Aufrecht, Catalogus Codicum Sanscrit. Bibl. Bodl. (1869) p. 60 f. analysirten Handschrift cap. 209—228). Hiernach bedauert der Vater, Nâciketa im Zorne zum Tode verflucht zu haben, der Sohn aber besteht auf der Verwirklichung der väterlichen Worte, da die Wahrheit die Stütze des Alls sei, und tröstet ihn mit der Versicherung, dass er aus dem Reiche des Todes zurückkehren werde (c. 193). Seine Voraussicht bestätigt sich, Nâciketa wird von Yama an seiner höchsten Stätte mit Ehren empfangen und — wie wir allerdings erst später (cap. 198) erfahren — erhält von Yama, der über die ihm von Nâciketa gewordene Anbetung erfreut ist, die Gewährung eines Wunsches zugestanden. Nâciketa drückt das

zum Jenseits und die dort drohenden Gefahren werde ich unten in anderem Zusammenhange discutiren.

Man wird nicht fehlgehen, wenn man die Kaṭha-Upanishad den ältesten uns erhaltenen Texten[1] beizählt, in denen die Lehre von der Seelenwanderung, vom fortwährenden Wiedersterben, vom Saṃsâra, dem Kreislauf des Lebens den ethischen Unterbau abgibt. Ueber den Ursprung und die Verbreitung[2] dieser Theorie sind wir, wie im Allgemeinen, so auch

---

Verlangen aus, das Schicksal der Guten und Bösen mit eigenen Augen kennen zu lernen; der Todesherr lässt ihn zu Citragupta führen, der nun dafür sorgt, dass der ihm anvertraute Schützling in alle Theile des von ihm verwalteten Reiches Einsicht erlangt. — Als Nâciketa zur Erde zurückgekehrt, eilen die Weisen alle ob des Wunders zwischen Furcht, Neugier, Staunen und Zweifel schwankend, zu dem wieder mit seinem Sohne vereinten Uddâla herbei, um zu vernehmen, was Nâciketa im Jenseits gesehen (c. 194). Die nun folgenden Explicationen decken sich ihrem wesentlichsten Inhalte nach mit dem bald zu besprechenden Abschnitte des Mârkaṇḍeya-Purâṇa und mit Teza's Auszügen aus dem Garuḍa-Purâṇa (a. a. O. p. 395 ff.).

[1] Vgl. Oldenberg, Buddha p. 56 f., wogegen Weber, Die Griechen in Indien, Sitzungsberichte der Berliner Ak. der Wiss. XXXVII (1890) p. 930 den vorbuddhistischen Charakter des Textes anzweifelt und für ihn (zu II, 23) bereits christlichen Einfluss vindicirt. — Max Müller, Anthropol. Religion p. 345: „We may, I believe, safely say, that the Kaṭha-Upanishad is older than Buddha . . .“

[2] S. die Materialien bei Bastian, Die Völker des östlichen Asien III (1867) p. 391 f. und ausführlicher bei Tylor, Die Anfänge der Cultur, deutsche Ausg. II (1873) p. 2—15. Zum Wiedergeburtsglauben in der Edda vgl. Mannhardt, Germanische Mythen (1858) p. 729 f. und für die neueste Zeit Wilh. Friedrich, Lessings Lehre von der Seelenwanderung (1890).

bezüglich Indiens nur recht unvollkommen unterrichtet;[1] namentlich können wir nicht entscheiden, ob die Lehre in Indien sich urwüchsig aus arischem Denken entfaltete, oder ob — was sehr wahrscheinlich — Einflüsse des Glaubens der eingeborenen Bevölkerung mitwirkten.[2] Bemerkenswerth sind die schüchternen Anfänge, die sich in der dem Karman (den menschlichen Werken) zugeschriebenen mystischen Kraft kundgeben; die Brihadâraṇyaka-Upanishad (ed. Böhtlingk

[1] Whitney, Oriental and linguistic studies I (1877) p. 61 (dieser Aufsatz „The Vedic doctrine of a future life" ist allerdings schon 1858 abgefasst und im folgenden Jahre in Bd. XVI der „Bibliotheca Sacra" veröffentlicht) betont die Schwierigkeit einer genaueren Untersuchung noch wie Weber i. J. 1854, Indische Streifen I (1868) p. 20 (= Ztschr. d. D. Morgl. Gesellsch. IX (1855) p. 237); vgl. auch Whitney, Proceedings of the Am. Or. Society, May 1886 p. CIV; L. v. Schroeder, Indiens Literatur und Cultur (1887) p. 245.

[2] Weber entscheidet sich für die erste Alternative und hält überhaupt die ganze Vorstellung für eine so naturwüchsige, dass ihr Auftreten an den verschiedensten Orten der Erde recht wohl ohne die Annahme einer Entlehnung erklärt werden könne: Ind. Streifen I p. 20; Die Griechen in Indien a. a. O. p. 926. An die Beeinflussung durch indische Ureinwohner denken u. A. Gough, Ancient Indian Methaphysics, Calcutta Review LXIII (1876) p. 298 ff.; L. v. Schroeder, Pythagoras und die Inder (1884) p. 28; Ind. Lit. p. 247. Oldenberg a. a. O. p. 46: „Wir dürfen die Frage nicht aufwerfen, ob bei dem Auftauchen dieser Vorstellung neuer Existenzen und Wiederholungen des Todeslooses etwa Einflüsse des Glaubens der nicht-arischen Bevölkerung in Indien mitgespielt haben. Erklärlich ist jene Vorstellung vollkommen aus dem Gang, den das Denken oder die Phantasie der Brahmanen genommen hat, auch ohne Zuhülfenahme anderweitiger Momente, deren Existenz so wenig bewiesen wie widerlegt werden kann."

1889) III, 2, 13 f. berichtet, dass, als Jâratkârava Ârtabhâga den Yâjñavalkya nach dem Schicksale des Menschen beim Sterben, wenn Stimme, Athem, Sehen, Hören u. s. w., Körper und Seele ihn verlassen haben, befragt, Beide hinausgehen und über die Angelegenheit sprechen, die nicht unter die Leute gehöre: „und was die Beiden sprachen, von dem Werke nur sprachen sie; und was sie priesen, das Werk nur priesen sie; denn rein wird man durch reines Werk, böse durch böses. Darauf schwieg Jâratkârava Ârtabhâga." (*tau ha yad ûcatuḥ karma haiva tad ûcatuḥ | atha ha yat praçaçaṃsatuḥ karma haiva tat praçaçaṃsatuḥ puṇyo vai puṇyena karmaṇâ bhavati pâpaḥ pâpeneti | tato ha jâratkârava ârtabhâga upararâma*)[1] Man erinnere sich vornehmlich aber auch des kosmologischen Sûkta's Atharva-Veda XI. 8, wo Tapas und Karman bei der Ehe zwischen Manyu (Eifer, Muth) und der Tochter des Saṃkalpa (Entschluss, Wille) als Brautwerber auftreten:

1. *yan manyur jâyâm âvahat saṃkalpasya gṛihâd adhi*
   ka âsaṃ janyâḥ ke varâḥ ka u jyeshṭhavaro 'bhavat
2. *tapaç caivâstâṃ karma cântar mahaty arṇave*
   ta âsaṃ janyâḥ te varâ brahma jyeshṭhavaro 'bhavat

und dann V. 6 deutlicher das Karman, aus dem auch das Tapas seine Entstehung ableite, als jenes höchste Wesen bezeichnet wird, das die vor den vom Volke angebeteten Göttern geborenen zehn alten Götter (die vier Lebenshauche, Gesicht, Gehör, Unvergänglichkeit und Vergänglichkeit, Sprache und Denken — die alle zusammen den Wunsch (Âkûti) erschufen cf. Rv. X, 129, 4) verehrten:

6. *tapaç caivâstâṃ karma cântar mahaty arṇave*
   tapo ha jajñe karmaṇas tat te jyeshṭham upâsata

[1] Vgl. die Bemerkungen bei Oldenberg a. a. O. p. 50 f., Deussen, Das System des Vedânta (1883) p. 405; Schroeder, Ind. Lit. p. 210.

Sollte nicht hier schon an unbrahmanische äussere Einwirkungen zu denken sein, wie Weber[1] sie der Atharva-Saṃhitâ für andere Einzelheiten nahegerückt hat?

Welche Factoren nun auch sich vereinigt haben mögen, um der Idee der Metempsychose in Indien zu siegreichem Durchbruche zu verhelfen, sicher ist, dass alle eschatologischen Fragen durch sie, wenn nicht bedeutend vertieft, so doch in ganz bestimmte Geleise gelenkt und zu einem der dankbarsten Capitel für die Mythologie wie für die Philosophie wurden. Zur Zeit der Abfassung der alten Vedalieder war sie zweifellos den Indern unbekannt, und mit hieraus erklärt sich wohl auch — worauf noch an anderer Stelle zurückzugreifen sein wird — die Spärlichkeit dessen, was im Ṛig-Veda über das jenseitige Leben verlautet. Die Seelenwanderungstheorie taucht erst in den späteren Brâhmaṇa's auf und entfaltet sich in den Upanishad's zur vollen Blüthe, gehört also zu den Vorläufern des indischen Mittelalters,[2] in welchem sie alle Auseinandersetzungen über die minutiöse Vergeltung einer jeden Gutthat und Sünde lenkend beeinflusst. Für die Ethik entsprosst aus ihr der eine Gewinn, dass sie so manche scheinbare Ungerechtigkeit ausgleicht; denn der Mensch geniesst nicht nur die Frucht der im letzten Dasein vollführten Werke, sondern auch die Nachwirkungen aus seinen in lange Vergangenheit zurückreichenden Praeexistenzen.[3] Aber ebenso wie die böse oder

[1] Akademische Vorlesungen über Indische Literaturgeschichte[2] (1876) p. 85 f.; 123 f.; 163.

[2] Es ist hier zu bemerken, dass man den Beginn des indischen Mittelalters nicht unserer Chronologie conform zu denken, sondern in das sechste vorchristliche Jahrhundert zu verlegen hat; cf. Schroeder a. a. O. p. 381 ff.

[3] Das Gesetzbuch des Yâjñavalkya I, 348 bezeichnet das Schicksal als „die mit einem früheren Körper verbundene Menschenthat“ (*daivam abhivyaktaṃ paurushaṃ paurvadaihikam*), cf. Hito-

gute Handlung im Reiche der Vergänglichkeit entstanden ist, so ist auch der Aufenthalt in der Hölle wie der im Himmel nur ein zeitlich begrenzter. Den letzteren uns etwas ungewohnter erscheinenden Fall mögen einige Sätze beleuchten:[1] Dem weisen Mudgala erschien einst, wie das Mahâbhârata III, 15434 ff. erzählt, ein Götterbote und lud ihn ein, ihm in den Himmel zu folgen. Mudgala will vorher von ihm über das Leben der Himmelsbewohner mit seinen Vorzügen und Uebelständen hören; der Abgesandte schildert die zahllosen Wonnen des Brahman-Himmels, bekennt am Schlusse aber selbst, dass die Aussicht, nach Erschöpfung der Verdienste wieder in niedere Verhältnisse zurückkehren zu müssen, alle Wesen, welche die glänzendere Lage gekostet, in Unzufriedenheit und Gram stürze und das Welken der Kränze als Vorzeichen für den zum Niederfall Bestimmten (s. hierzu die folgenden buddhistischen Beispiele) Furcht hervorbringe. Daraufhin verzichtet Mudgala auf das göttliche Angebot und fragt nach der Stätte, wo alle Sorge und alle Schranken ein Ende genommen; als solche wird ihm der höchste Vishṇu-Himmel[2] genannt, auf den nur die von allen Sinnenwirkungen befreiten Menschen Anwartschaft hätten. Damit ist sich Mudgala über seine künftige Lebensbestimmung klar; er befleissigt sich des reinen Denkens, löst sich von allem Irdischen derart, dass ihm Lob und Tadel, Erdkloss, Stein und Gold keinen Unterschied bedingen, und langt

---

padeça, Einleit. Vers 32. Vgl. hierzu Roth, Ueber die Vorstellung vom Schicksal in der indischen Spruchweisheit, Tübinger Universitätsschriften 1866 p. 5 ff. und über diesbezügliche Aeusserungen des Volksglaubens Ward, A view of the history, literature and religion of the Hindoos II[3] (1817) p. 161 f.

[1] Vgl. auch Holtzmann, Brahman im Mahâbhârata, Zeitschr. d. D. Morgl. Gesellsch. XXXVIII (1884) p. 205 und 228.

[2] Ueber das Verhältniss zwischen Brahman und Vishṇu s. den eben citirten Aufsatz Holtzmann's p. 200 ff.

so an dem ersehnten Ziele der ewigen Erlösung, des Nirvâṇa, an.[1]

Mârkaṇḍeya-Purâṇa XI, 26 f.: „Im Himmel ist es ein unvergleichlicher Schmerz, dass man von der Zeit des Aufstiegs an den Gedanken in sich trägt: „ich werde niederfallen"; und die Höllen erblickt habend empfindet man grossen Schmerz. Tag und Nacht unglücklich in dem Gedanken: „ich werde diesen Weg zu gehen haben". Und ähnlich Vishṇu-Purâṇa VI, 5 (Wilson. Works X (1870) p. 208): „Nicht allein in der Hölle hat das Unglück seinen Ort, auch im Himmel ist für den vergänglich dort Weilenden, den Niederfall Fürchtenden keine Zufriedenheit."

Nâgârjuna's tibetischer Brief an König Udayana[2] (aus den ersten christl. Jahrhunderten) bespricht Vers 69—75, wie jedem Vergnügen im Himmelreiche die spätere Qual in einer der Höllenabtheilungen gegenüberstehe; sodann V. 98—101: „Auch im Himmel ist, obgleich das Vergnügen, Freude zu geniessen, gross ist, die Qual zu sterben grösser; so denkend begehren Edle nicht nach dem vergänglichen Himmel.[3] Häss-

[1] Diese Episode ist auch bei Muir a. a. O. V p. 324 ff. angeführt. Wenn Weber, Indische Streifen III (1879) p. 39 sie für unbedingt buddhistisch ansieht, so ist dies in dem Sinne richtig, dass der Buddhismus auf die brahmanische Litteratur einen grossen Einfluss ausgeübt und an die letztere sehr viel Gedanken abgegeben hat, deren Ethik dieser als den Principien der eigenen Religion nicht widersprechend erschien. Adolf Holtzmann hat in seinem neuesten Buche: „Zur Geschichte und Kritik des Mahâbhârata" (1892) p. 102 ff. diese Erscheinung treffend beleuchtet.

[2] Ins Englische übersetzt von Heinrich Wenzel, Journal of the Pâli Text Society 1886 p. 1 ff.

[3] Noch schärfere, den Himmel geradezu verächtlich beschimpfende Ausdrücke findet man Indische Sprüche, Böhtlingk's Ausg. Nr. 5716; 7317 f.

lichwerden der Körperfarbe, Mangel an Vergnügen auf dem Lager, Verwelken der Blumengewinde, Erscheinen von Schmutz an der Kleidung, vorher nicht gekannter vom Körper ausgehender Staub — dieses sind die fünf Vorzeichen, welche im Himmel den Tod ankündigen, welche den Göttern, die im Götterlande wohnen, erscheinen, ähnlich den Zeichen, die den Menschen auf Erden den Tod ankündigen. (Iti-Vuttaka, Tikanipâto IV, 4 ed. Windisch (1890) p. 76: „Wenn ein Gott mit Götterkörper dem Tode unterworfen wird, werden fünf Vorzeichen sichtbar: die Blumenkränze verwelken, die Gewänder werden schmutzig, aus den Gürtelbändern kommt Schweiss hervor, am Körper macht sich schlechte Färbung bemerkbar, der Gott hat auf dem eigenen Sitze keine Freude mehr. Diesen als Göttersohn, der dem Tode unterworfen, erkannt habend erfreuen die Götter ihn mit drei Ansprachen . . . (nun folgen die Glückwünsche für die zukünftigen Existenzen.); fast wörtlich entsprechender Sanskrit-Text Divya-Avadâna cap. XIV, Anfang.) Die, welche von den Welten der Götter wegsterben, müssen, wenn sie keinen Rest von Tugendfrucht hinterlassen haben, unabänderlich ihre Wohnung, ihrem Verdienste entsprechend, unter den Thieren, den Preta's oder in der Hölle nehmen."

An den Begriff der Metempsychose, nachdem er einmal im Lande feste Wurzel geschlagen hatte, klammerte sich das indische Gemüth immer inniger; es ist interessant zu hören, was Garbe[1] in dieser Beziehung von den gebildetsten Indern der Jetztzeit mittheilt: „Im Allgemeinen scheint mir der Pandit zu glauben, dass er die höchste Erkenntniss erreicht und demnach keine neue Existenz nach dem Abschluss dieses Leibeslebens zu erwarten habe. Wenn ich direkt danach fragte, erhielt ich ausweichende Antworten oder gelegentlich die be-

[1] Indische Reiseskizzen (1889) p. 88 f.

scheidene Andeutung, dass wohl noch eine Wiedergeburt möglich sei, aber eine Wiedergeburt in göttlicher Würde, z. B. in der Person des Indra. Auf meine Frage, ob denn im entscheidenden Augenblicke der Posten des Indra frei sein und der gegenwärtige Indra gerade seine Existenz zum Aufstieg oder Abstieg wechseln werde, um dem Pandit Platz zu machen, wurde mir erwidert: „Es braucht ja nicht der Indra in diesem Weltsystem zu sein, sondern der Indra in irgend einer der unzähligen anderen Welten“ [1] . . . Der Glaube an die Metempsychose, die allen indischen Philosophen ein Axiom ist, . . . geht dem Abendländer gegen die Natur. Versucht man aber ganz unparteiisch zu urtheilen, so ist derselbe genau so berechtigt wie die Lehre der Religionen von der einstigen Vergeltung. Beide Ideen beruhen auf dem instinktiven Gefühl, dass man die masslose Ungleichheit der Vertheilung von Freude und Schmerz, von Glück und Elend in dieser Welt nicht als einen blinden Zufall und eine einfache Thatsache hinnehmen dürfe; der Gedanke einer Ausgleichung erscheint als eine moralische Nothwendigkeit. Die Religionen suchen diese Ausgleichung in der Zukunft, das Brahmanenthum sieht sie in der Gegenwart, die für dasselbe nichts anderes ist als das Produkt des guten und bösen Thuns der Individuen in den früheren Existenzen. So lange die Pandits sind und denken wie heute, muss jeder Versuch, sie zum Christenthum zu bekehren, erfolglos bleiben, sie sehen in den Grundlehren desselben nichts als logische Fehler und spotten über den Gedanken, dass Christus die Sünde der Menschheit auf sich genommen und für sie gebüsst habe. Der Grundsatz, dass Jeder die Früchte seines Thuns bis auf den letzten Rest zu geniessen habe, sei es auch erst in der tausendsten Wiedergeburt, und dass absolut jedes, auch

[1] Vgl. hierzu die unten p. 97 f. aus dem Kathâsaritsâgara mitgetheilte spassige Geschichte von Yama's Ueberlistung.

das kleinste Werk seine Frucht tragen müsse, wofern nicht die „unsichtbare Kraft“ der früheren Werke durch die erlösende Erkenntniss vernichtet wird, gilt ihnen mit derselben Nothwendigkeit, wie der Satz, dass zwei mal zwei vier ist.“

Auch die buddhistische Religion hat an die Ausmerzung dieser Grundsätze nicht im Entferntesten gedacht;[1] im Gegentheil: unter den vielen Berührungspunkten, welche sie mit dem Brahmanismus aufweist, scheint mir keiner so tiefeinschneidend und gewichtig, als jene Vorstellung des Wiedergeborenwerdens.[2] In dem einen wie in dem andern Glauben als Uebel, als Leiden erkannt, fällt beiden die Aufhebung desselben mit der

[1] Man wird nicht von der Annahme abgehen können, dass der Buddhismus diesen Begriff vom Brahmanismus überkommen hat. Weber, Die Griechen in Indien, a. a. O. p. 925 meint zwar im Gegensatz zu p. 308 seiner Ak. Vorles. über Ind. Lit., dass „vor Buddha die Seelenwanderungslehre in Indien, wie es scheint, überhaupt nicht bestanden hat“; aber ich weiss nicht, wo W. diese Ansicht gestützt hat. Sie scheint mir noch unwahrscheinlicher nach den Beweisen, die Garbe in seiner Einleitung zu Vâcaspatimiçra's Sâṃkhya-tattvakaumudî (Abhdl. der Münchener Ak. d. Wiss. I. Cl. XIX. Bd. III. Abth. 1891) für die Abhängigkeit des Buddhismus von der alten Sâṃkhya-Philosophie gegeben hat, welch letztere bereits den Glauben an die Wanderung durch eine Menge von Existenzen besass; cf. Schroeder, Pythagoras und die Inder (1884) p. 71; Indiens Lit. p. 685. — In dem Satze bei Ludwig, Der Rigveda III (1878) p. 11, die Theorie der Seelenwanderung sei dem Buddhismus entnommen, ist der Nachdruck auf das Wort „Theorie“ zu legen, wie auch IV (1881) p. XXXII f. ausführlicher dargelegt wird.

[2] Ich glaube nicht, dass auf die im Buddhismus durch die Leugnung der Seele — die ja auch nicht wörtlich verstanden werden darf: Oldenberg, a. a. O. p. 274 ff., namentlich p. 283 — alterirte Form der Wiedergeburt (vgl. Rhys Davids, Buddhism (1877) p. 100 f.; Williams, On Buddhism in its relation to

Tilgung des Nichtwissens zusammen; der diametrale Gegensatz dieses letzteren ist im Brahmanismus[1] die Erkenntniss des pantheistisch gedachten Weltgeistes, welche zur Einheit mit diesem (sei er Brahman, Purusha, Âtman oder anders genannt) gelangen lässt, in der buddhistischen Tochterreligion eine — trotz aller Differenzirungen im Einzelnen — entsprechende philosophische Selbstversenkung, welche alle Wirkungen des Karman, d. i. der menschlichen Werke, auslöschen und den „Vollendeten“ zur seligen Ruhe des Nirvâṇa führen soll.[2]

Die Seelenwanderung hat nicht etwa das Bewusstsein des Zusammenhanges der verschiedenen Geburten in der Weise einer klaren Erinnerung an letztere seitens des Einzelindividuums zur selbstverständlichen Folge. Vielmehr trat diese Erscheinung, der sich der Wunderglaube dann schnell bemächtigte, nur bei demjenigen ein, der an der Schwelle der Vollendung angelangt war; ihm allein, dem alle Trennung

---

Brâhmanism, Journal of the Royal Asiatic Society, New Series XVIII (1886) p. 144 ff.) ein sonderliches Gewicht zu legen ist; man darf trotzdem in beiden Systemen schlechthin von einer „Seelenwanderung“ sprechen.

[1] Ich berücksichtige hier nicht die gewöhnliche Scheidung des Brahmanismus in einen „philosophisch-esoterischen“ Theil, welcher auf den Upanishad's sich aufbaut, und einen „populär-exoterischen“, der auf den Purâṇa's basirt, denn beide werden nicht etwa durchgehends in der Litteratur streng unterschieden und gesondert behandelt und zeigen auch in sich wesentliche Berührungen. Cf. Williams, Modern India and the Indians (1878) p. 209 ff. Für principiell unzulässig hält diese Terminologie Wi[ndisch] in der Besprechung von Deussen's System des Vedânta, Liter. Centralblatt 1884, Spalte 957 f.

[2] Vgl. hierzu die Ausführungen bei Oldenberg a. a. O. p. 262 f.; 306 und Bastian, Der Buddhismus in seiner Psychologie (1882) p. 165 ff. u. passim.

und Sonderung sich in das Gegentheil strengst concentrirter Einheit verwandelt, der alles und jedes sinnliche Begehren bis zur absoluten Wunschlosigkeit restringirt hatte, konnte sich das Geheimniss des Weltzusammenhangs auch in einem Gedenken seiner Praeexistenzen erschliessen[1] — durch die wunderbare Kraft seines eigenen Meditirens, worin wir das genau entsprechende Gegenstück der Ekstase finden, welche die Seele eines Ardâ-Vîrâf, eines Godskalk, eines Tundalus und anderer religiöser Phantasten für die Vision empfänglich macht.[2]

[1] So sagt V. 423 des Dhammapada, der berühmten buddhistischen Sittenlehre:

pubbenivâsaṃ yo vedî saggâpâyañ ca passati
atho jâtikkhayaṃ patto abhiññâvosito muni
sabbavositavosânaṃ tam ahaṃ brûmi brâhmaṇam

„Wer die früheren Existenzen kennt, Himmel und Hölle erschaut, das Ende der Geburten erlangt hat, der vollendetes Wissen besitzende Weise — den die Vollendung alles Vollendeten Besitzenden nenne ich einen Brâhmaṇa." — Für die sogleich zu besprechende Episode cf. Mârkaṇḍeya-Purâṇa X, 42:

jñânadânaphalaṃ hy etad yaj jâtismaraṇaṃ mama
na hy etat prâpyate tâta trayîdharmâçritair naraiḥ

„Die Frucht des Erkennens und der Freigebigkeit ist meine Erinnerung an die Geburten; nicht wird diese von den den drei Vorschriften (= Veden) ergebenen Menschen gewonnen." — Çaṅkara (Commentar zu Brahmasûtra III, 3, 32) zeigt sich sogar mit dem Gedanken vertraut, dass derart begnadete menschliche Existenzen eine göttliche Mission, z. B. behufs Verbreitung des Veda, in sich tragen, und dass, wenn hierzu natürlich Kenner des Brahman erkoren sind, das Axiom der Vernichtung der Wiedergeburt durch das Wissen zufolge eben dieser esoterischen Deutung nichts von seiner Gültigkeit verliert; cf. Deussen, Die Sûtra's des Vedânta (1887) p. 596 ff.

[2] Vgl. Oldenberg a. a. O. p. 340 f. und Leumann, Die Legende von Citta und Saṃbhûta, Wiener Ztschr. f. d. Kunde des

Damit war also auch in der indischen Litteratur für „visionäre“ Schilderungen eine eigenartige Grundlage geschaffen, deren Schätzung durch die nähere Betrachtung eines Abschnittes aus einem episch-didaktischen Werke, dem Mârkaṇḍeya-Purâṇa [1], am Ehesten ermöglicht wird.

Morgenlandes V (1891), p. 117 f.: „Zuweilen immerhin stellt sich eine Erinnerung an die Vorstufen des eigenen Daseins bei sittlich dem Endziele nahe Gekommenen ein; d. h. es ist gewiss ebenso oft und mehr in Indien als in unserm kühlern Europa der Fall vorgekommen, dass nervöse (namentlich durch Askese überreizte) Personen die Phantasmen der Dogmatik in Visionen und allerlei maniacalischen Zuständen wirklich erschaut, über Erlebnisse in früheren Existenzen eine subjective Gewissheit erlangt haben.“

[1] Allgemeineres über die Purâṇa's enthalten die bekannten litterargeschichtlichen Werke von Lassen, Max Müller, Albr. Weber, Monier Williams und L. v. Schroeder, sodann besonders die im III. und VI. Vol. von Wilson's „Works“ vereinigten Purâṇa-Analysen, Burnouf's Vorbemerkungen zu seiner Prachtausgabe des Bhâgavata-Purâṇa (Buch I—IX, 3 Bände, 1840—47), und die Einleitungen der in der Bibliotheca Indica besorgten Editionen von Werken dieser Gattung; ferner F. Nève, Les Pourânas (1852), und für die ältere Bibliographie vgl. Gildemeister, Bibliothecae Sanscritae Specimen (1847) p. 54 ff.

Das Mârkaṇḍeya-Purâṇa ist sicherlich wohl das älteste uns vorliegende Product seiner Art; es wird gewöhnlich in das 8.—10. nachchristliche Jahrhundert verlegt, wobei aber die wohlbegründeten Bemerkungen Bancrjea's in der Vorrede zu seiner Ausgabe des M. P. (1862) p. 26 f. nicht zu vergessen sind, dass nämlich an eine zusammenhängende Dichtung eines bestimmten Poeten bei all diesen Schriften nicht gedacht werden darf.

Hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Brahmanen und Buddhisten in Indien, über das auch unsere Episode zu denken gibt, um die Zeit der Abfassung des Mârk. Pur. haben wir Angaben, die untereinander nicht ganz widerspruchslos sind, zu registriren.

Wie wir auf buddhistischer Seite den Religionsstifter

Schroeder (a. a. O. p. 315 f.) nennt die Beziehungen beider Religionen im 6.—7. Jahrhundert „leidlich gute“ und setzt die vollständige Verdrängung der Buddhisten etwa ins 8.—10. Jahrh., s. hierzu auch Weber, Indische Skizzen (1857) p. 20; 25; 57; Cunningham. Archaeological survey of India I (1871) p. 237.

Rhys Davids, Buddhist Birth Stories I (1880) p. XXVIII wendet sich gegen diejenigen Schriftsteller, die in massloser Bewunderung des Buddhismus seine brahmanische Quelle ungerecht herabwürdigen, und bemerkt, dass während des Nebeneinanderbestehens der beiden Religionen in Indien ihr Unterschied nach Verlöschen der ersten reformatorischen Gluth sich immer mehr verringerte und deshalb eine scharfe Scheidung zwischen den gebildeten Bekennern des alten und neuen Glaubens nicht leicht möglich war. — Gegenüber der gewöhnlichen Annahme einer systematischen und gewaltsamen Unterdrückung des Buddhismus (s. z. B. Holtzmann a. a. O. p. 97 f.) betont Monier Williams, Hinduism (1878) p. 81 f., wie im 7. Jahrh. selbst zu Benares Buddhisten und Brahmanisten „amicably side by side“ lebten, und bezweifelt, ob überhaupt jemals mit Ausnahme eines vereinzelt auftretenden Fanatismus (hierzu cf. Weber, Indische Stud. III (1855) p. 153; interessant ist auch das von Weber, Ind. Stud. XIII (1873) p. 340 ausgehobene Beispiel aus Patañjali's Mahâbhâshya, wobei wir allerdings chronologisch arg im Unklaren bleiben: a. a. O. p. 319 f.) irgendwo in Indien gewaltsame Verfolgungen und Verdrängungen der Buddhisten stattgehabt; vgl. auch Rhys Davids, Buddhism p. 245 f. In seinem Buche „Buddhism in its connexion with Brâhmanism and Hindûism, and in its contrast with Christianity“ 1889 p. 171 sagt Williams: „At all events it may be safely affirmed that the passing away of the Buddhistic system in India was on the whole like the peaceful passing away of a moribund man surrounded by his relatives, and was at least unattended with any agonizing pangs. — No doubt there are places in the South of India where there is evidence of some violent persecution. I may instance among the places I visited Tanjore

selbst den Stoff seiner moralisirenden Erzählungen aus der

and Madura. When I concluded the reading of a paper on this subject at the meeting of the Royal Asiatic Society on February 15, 1886, the then President, Colonel Yule, justly remarked that the members of two religious communions who hold very similar doctrines, often on that account hate and oppose each other all the more; but my point was that the ultra-tolerance which was of the very essence of both Brâhmanism and Buddhism must have prevented actual persecution, except under special circumstances. Brâhmanism was much more likely to have adopted Buddhism as part of its system, than to have persecuted and expelled it. In point of fact, the Brâhmans, as is well known, are ready to regard any great teacher as one of Vishṇu's incarnations, and in this way are even willing to pay homage to the Head of Christianity."

Eine vollständige europäische Uebers. des M. P. besitzen wir nicht (in dem mir nicht zugänglichen Werke von Jîbânanda Bidyâsâgara betitelt „Markandeya-Purâna. Hindu Mythology and Tradition as contained in the Purâna of that Name." (Calcutta 1879) vermuthe ich einen blossen Textnachdruck). Pargiter's englische Uebersetzung in der Bibliotheca Indica reicht nach den mir vorliegenden ersten beiden Fascikeln (1888/89) bis Cap. 38 einschliesslich; Banerjea's „Purâṇa Sangraha or a collection of the Purâṇas in the original Sanscrit with an English translation" (Calcutta 1851) enthält Text und Uebertr. von M. P. I—VIII, 21 und ist nicht weiter fortgesetzt worden (hiernach ist die Notiz in Dowson's Classical Dictionary of Hindu Mythology etc. (1879) p. 204 zu berichtigen). — Cap. VII—VIII (die Sage vom König Hariçcandra, vgl. VIII, 128 ff. seinen Traum von Himmel, Hölle und Wiedergeburt) ist mit einigen Kürzungen übers. von Rückert, Ztschr. d. D. Morgenl. Gesellsch. XIII (1859) p. 103 ff.; Wortham, Journ. of the Royal As. Soc. New Ser. XIII (1881) p. 355 ff.; ins Italienische, wie ich aus Trübner's Record 1888 p. 81 entnehme, von A. Beltrami (1888); vgl. auch die Besprechung bei Muir, a. a. O. I² (1868) p. 379 ff.; Weber, Ind. Studien XV (1878) p. 414 ff.; Fritze in dem Vorworte zu seiner Uebers. des

Kette seiner früheren Geburten entnehmen sehen,[1] so legt hier der Brahmanensohn Sumati von seinem aus der gleichen Quelle geschöpften alldurchdringenden Wissen Zeugniss ab. In der Entwicklung seiner encyclopädischen Weisheit, welcher der eigene Vater, der vordem seinen Sohn für einfältig gehalten (daher dessen Beiname Jaḍa), in bewundernder Aufmerksamkeit lauscht, tritt die Schilderung des menschlichen

Dramas Caṇḍakauçika (1882 Reclam's Universalbibl. Nr. 1726) p. 4 ff. — XV, 17—79 hat Rückert, Ztschr. d. D. Morgl. Ges. XII (1858) p. 336 ff. übersetzt. Mehrmalige gesonderte Ausgaben und Uebertragungen hat die Devî-Mahâtmya-Episode (Cap. LXXXI—XCIII) gefunden, neuerdings hat sie Wortham übers. a. a. O. XVII (1885) p. 221 ff.; die frühere Litteratur ist hier p. 223 und bei Haas, Catalogue of Sanskrit and Pâli Books in the British Museum (1876) p. 109 zusammengestellt; vgl. auch Burnouf (fils), Analyse et extrait du Devi Mahatmyam, Journ. Asiatique IV (1824) p. 24—32.

Ueber handschriftliche (von Wilson redigirte) Uebersetzungen der Purâṇa's im Besitze der Asiatic Society of Bengal vgl. die Proceedings dieser Gesellsch. vom August 1888 p. 177 ff. Vom Mârk. Pur. fehlen auch hier mehrere Abschnitte; überhaupt sind die Uebers. „neither complete nor perfect" (p. 177).

[1] Auf den entsprechenden Zug bei Pythagoras hat Schroeder, Pythagoras und die Inder p. 20 f.; 30 aufmerksam gemacht. — Zu dieser anregenden Schrift möchte ich hier noch bemerken, dass bereits in älteren Werken über indische Culturgeschichte der Vermuthung Raum gegeben wurde, Pythagoras habe seine Lehre von der Seelenwanderung aus Indien herübergenommen; vgl. F. v. Schlegel, Ueber die Sprache und Weisheit der Indier (1808) p. 111 ff.; Chézy in Schlegel's Ind. Bibliothek I (1823) p. 261; Dubois, Moeurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde II (1825) p. 312 f.; Upham, The history and doctrine of Budhism, popularly illustrated (1829) p. 27 f.; s. auch Collin de Plancy, Dictionnaire Infernal (1818) I p. 86 gegen II p. 61.

Schicksals nach dem Tode ganz besonders in den Vordergrund, und vorzüglich ist es der Aufenthalt in der Hölle, welchem der — uns unbekannte — Dichter den deutlichsten Stempel des Selbstgeschauten und Selbstgefühlten aufgeprägt hat: in Büssung vormals begangener Sünde hat nämlich der jetzige Brahmane am eigenen Körper die bitteren Qualen kosten müssen.

Der erste Theil dieser Höllenbeschreibung, auf welche wir nun etwas näher einzugehen haben, ist mehr objectiv gehalten; die eigene Person des Erzählenden wird erst im zweiten Abschnitte eingeführt, in welchem er sich über den Grund seiner vorzeitigen Erlösung aus der Hölle verbreitet.

Ueber das Loos der Sündhaften unmittelbar nach ihrem Absterben erfahren wir im Wesentlichen Folgendes (X. 59 ff.): Die schlimmen Boten des Todesgottes Yama kommen heran; diese furchterregenden Gestalten verbreiten einen Faulgeruch und tragen in der Hand einen Strick und einen Hammer.[1] Bei ihrem Nahen überläuft ein Beben den Uebelthäter; mit unverständlicher, eintöniger Stimme ruft er nach Eltern, Geschwistern und Kindern; in Angst irrt sein Blick umher, und die Seufzer trocknen seinen Mund aus. Aechzend und gebrochenen Blicks verlässt er in Schmerzen seinen alten Körper und erlangt, dem Winde nachfolgend,[2] einen neuen Leib,

[1] Das Petersburger Wörterbuch erklärt *kûṭamudgara* als „eine versteckte hammerähnliche Waffe"; ich ziehe es jedoch vor, das Wort als Dvandva-Compositum zu fassen (vgl. auch V. 5490 in dem die Höllen- und Wiedergeburtsstrafen behandelnden Capitel Mahâbh. XIII, 5433 ff.), da das Binden des Todten mit Stricken einen stereotypen Zug aller derartigen Erzählungen bildet und dann auch ein versteckt es Tragen der Waffe keinen ersichtlichen Grund hätte.

[2] Dies erinnert an die alte Vorstellung vom Uebergange der Seelen in den Wind (s. hierzu Mogk's Artikel „Mythologie" in

welcher für die ihm bevorstehenden Qualen bestimmt ist.[1] Darauf bindet ihn einer der Yama-Boten mit Stricken und

---

Paul's Grundriss der germanischen Philologie I (1891) p. 1002 f.). Weber, Ind. Stud. IX (1865) p. 361 (vgl. auch II (1853) p. 229 f., Ind. Streifen I p. 22 und Muir a. a. O. V p. 319) verweist hierfür auf Çat. Br. VI, 1, 2, 35; VIII, 7, 3, 10; XIV, 6, 3, 2 (s. unten p. 118); 8, 12, 1; Ind. Streifen II (1869) p. 21 f. noch auf Mahîdhara's Commentar zu Vâj. Saṃh. XIX, 49. Nach Bṛihadâr. Up. III, 7, 6 ist der Wind das Bindeglied zwischen den beiden Welten und derjenige, welcher die Glieder des Sterbenden zusammenbindet. Vgl. schon Ṛig-Veda X, 16, 3, wo bei der Leichenfeier gesagt wird, dass des Verstorbenen Auge zur Sonne, seine Seele zum Winde gehen möge (*sûryaṃ cakshur gachatu vâtam âtmâ . . .*); Atharva-Veda XVIII, 2, 26: „Aushauch und Athem [des Todten] sind in den Wind gegangen" (. . . *apânaḥ prâṇo ya u vâte paretaḥ*) und vorher V. 22: „die Maruts mögen dich emportragen" (*ut tvâ vahantu maruto . . .*); VIII, 2, 3: „Vom Winde her habe ich deinen [des Schwerkranken] Athem gefunden, von der Sonne her dein Auge" (*vâtât te prâṇam avidaṃ sûryâc cakshur ahaṃ tava*). Ludwig, Der Rigveda V (1883) p. 259: „Ursprünglich musz die luft als aufnahmsort der seelen der hingeschiedenen gegolten haben". — Nach Âçvalâyana-Gṛihya-Sûtra IV, 4, 7 f. geht der Todte bei der Verbrennung mit dem Rauche zur Himmelswelt; als erste Station auf dem Wege zum Pitṛiyâṇa (Väterweg im Gegensatz zu dem höheren Götterpfad) ist der Rauch Chând. Up. V, 10, 3; Bṛihadâr. Up. VI, 1, 19 genannt.

[1] Das Gesetzbuch des Manu sagt XII, 81 am Schlusse seiner Höllenschilderung:

yâdṛiçena tu bhâvena yad yat karma nishevate
tâdṛiçena çarîreṇa tat tat phalam upâçnute.

„Mit welcher Gesinnung man irgend eine That vollführt, mit einem dem entsprechenden Körper erlangt man ihre Vergeltung"; vgl. auch Manu XII, 16—22. — Mit dem eigenen Körper den Himmel zu erreichen, ist zwar eine besondere Auszeichnung Yudhishṭhira's (Mahâbh. XVII, 78; 100); bevor er aber endgültig zu den Göttern

schleppt ihn mit Stockschlägen nach Süden (wo Yama's

eingeht, badet er nach Anweisung Yama's in der himmlischen Gaṅgâ, um seinen menschlichen Körper mit allen Mängeln aufzugeben und in himmlischem Leibe frei von aller Qual und Feindschaft wieder zu erstehen. (XVIII, 108 f.: 119 ff.) Für Triçaṅku setzt es Viçvâmitra durch, dass sein Wunsch, mit dem eigenen Körper in den Svarga zu kommen, erfüllt wird; mit dem Kopf nach unten gerichtet bleibt er am Himmel als Stern (s. unten) stehen: Râmâyaṇa I, 62; cf. Harivaṃça 751 ff. Droṇa sieht man nach seinem Hinscheiden auf dem Sternenpfade zum Himmel gehen, lichtstrahlend wie ein rauchlos flammendes Meteor: Mahâbh. VII, 8880 ff. — „Durch die Werke, nicht von Mutter und Vater, geboren sind die lichtvollen Körper der Seligen im Himmel" (*taijasâni çarîrâṇi bhavanty atropapadyatâm | karmajâny eva maudgalya na mâtṛipitṛijâny uta*) Mahâbh. III, 15453. Nach einer über Indien hinaus geläufigen Vorstellung (cf. Kaegi, Der Rigveda[2] (1881) p. 217) werden sie als Sterne, im eigenen Licht erstrahlend, oder auch als Sonnenstrahlen gedacht; vgl. die Zusammenstellung bei Hillebrandt, Vedische Mythologie I (1891) p. 397 ff., welcher noch Rv. X, 14, 8 (. . . . *saṃ gachasva tanvâ suvarcâḥ* cf. Ludwig a. a. O. V p. 418), vielleicht auch Rv. X, 56, 1 (. . . *saṃveçane tanvaç cârur edhi priyo devânâṃ parame janitre*), ferner die Bemerkungen in Ludwig's citirtem Werke, besonders V p. 392; 494; 567 und bei Weber, Die vedischen Nachrichten von den naxatra II, Abhandl. der Berliner Ak. d. Wiss. 1861 p. 268 f., schliesslich L. v. Schroeder's Citat Maitrâyaṇî-Saṃh. I, 8. 6 bezüglich der Sternschnuppen (Pythagoras und die Inder p. 30 Anm.) anzureihen wäre. Zu letzterem halte man die Notiz in Mawer's Roumanian Folk-Lore notes, Folk-Lore Record V (1882) p. 50: „Each individual has a star attached to his destiny; this star darkens when trouble or calamity approaches; falls, and disappears at the hour of his death"; ferner Finamore, Credenze, usi e costumi Abruzzesi (1890) p. 47 f.: „Le stelle cadenti . . . sono anime che si dipartono da' corpi de' morenti. Per ogni uomo che muore, una stella si estingue (*Colonnella*). Sono

Reich sich befindet).[1] Nun beginnt der zwölftägige Weg[2] zu Yama, auf welchem der Verstorbene schon einen Vorgeschmack der späteren Strafen erhält: er leidet durch spitze Steine, Feuer, Sonnengluth, wird von Schakalen angefressen u. dgl. m. Während dieser zwölf Tage behält er seine irdische

anime di defunti che ci avvertono di qualche imminente disgrazia (*Archi*)." Vgl. auch Grimm, Deutsche Mythologie II[4] (1876) p. 602; Mannhardt a. a. O. p. 729.

[1] Den Grund, warum Yama unter den acht göttlichen Schirmherren der verschiedenen Weltgegenden der Süden zufiel, vermuthet Weber, Ind. Stud. XVII (1885) p. 296 f. in den schlimmen politischen und klimatischen Erfahrungen, die die Arier bei weiterem Vorrücken nach dem Süden machten. Kern's Ansicht, die in unermüdlicher Anwendung der Sonnenmythus-Theorie den Süden deshalb Yama gehören lässt, weil die Sonne am 21. December sich im südlichsten Punkte ihrer jährlichen Bahn befindet (Der Buddhismus, deutsche Ausgabe I (1882) p. 359 f.), dürfte wenige Anhänger finden. — Bemerkungen über die nördliche Lage der altiranischen Hölle gibt Jackson, Proceedings of the Amer. Orient. Society, Octob. 1885 p. LX f. Vgl. auch die diesbezüglichen Angaben aus der semitischen Litteratur bei Grünbaum, Ueber Ḳedem, Ḳâdîm, Thêmân u. s. w., Ztschr. d. D. Morgl. Ges. XXI p. 592 ff.

Wilford, Asiat. Researches VIII p. 280 wagt es sogar, die semitische Wurzel jamana, welche „rechts" (= südlich) und „glücklich" bedeutet, mit der „Yama-Gegend" zusammenzubringen!

[2] Die Entfernung der Yama-Welt von dieser Erde wird gewöhnlich mit 86,000 Yojana's (s. p. 33 Anm. 2) angegeben: Mahâbh. III, 13395 f.; Agni-Pur. 370, 11 etc. — Bei Ansetzung der zwölftägigen Frist — die Bhâgavata-Pur. III, 30, 25 auf zwei bis drei Muhûrta's (cf. Pet. Wtb. s. v.), nach dem von Ward a. a. O. I p. 76 vermerkten Volksglauben auf 4 Stunden 40 Minuten verringert wird, anderwärts wieder bedeutend höher angesetzt ist, z. B. im Garuḍa-Pur., Teza a. a. O. p. 397 — scheint mir ein Bezug auf die Todtenritualvorschriften obzuwalten, worüber Caland, Ueber Totenverehrung bei einigen der indogermanischen Völker,

Heimath im Gesicht,[1] und die von den hinterbliebenen Verwandten gespendeten Manenopfer dienen ihm zur Nahrung.[2]

Verhandelingen der k. Akademie van Wetenschappen. Afdeeling Letterkunde XVII. Amsterdam 1888, (namentlich p. 29 f.) und die für die indogermanische Culturgeschichte wichtigen Ergänzungen Kaegi's, Die Neunzahl bei den Ostariern, Philol. Abhdl. für Schweizer-Sidler (1891) zu vergleichen sind.

[1] Nach chinesisch-buddhistischem Glauben werden die Verstorbenen am Ende des siebenten Tages in ihrer gewohnten menschlichen Gestalt auf einen erhöhten Platz geführt, um ihren Geburtsort zu erblicken und überzeugt zu werden, dass sie todt sind; von hier aus kommen sie dann zum ersten der zehn Höllenrichter: The Chinese Judges of the Dead, Asiatic Journal and Monthly Register for British and Foreign India etc. XXXI (1840) p. 210.

[2] Von dem Manenopfer sind schon im Veda die Seligen in gewissem Sinne abhängig; vgl. Whitney, Or. and linguist. stud. I p. 50; ferner die Schrift von Donner, Piṇḍapitṛiyajña (1870) und Caland's vorher citirte Abhandlung. Ueber die buddhistische Anschauung, wonach Almosengeben den todten Verwandten nützt, vgl. Hardy, Manual of Buddhism (1853) p. 455; Weber [in Besprechung dieses Buches] Indische Stud. III p. 125; über die iranische Spiegel, Erânische Alterthumskunde III (1878) p. 705. — Nicht unmöglich ist es auch, dass an unserer Stelle die so geläufige (cf. Tylor a. a. O. II p. 24 ff.) mythische Vorstellung zum Durchbruche kommt, dass die Seelen der Verstorbenen eine Zeit lang zu ihren Wohnungen zurückkehren (Seelengespenster cf. Ward, a. a. O. II p. 158) und von den dort ihnen aufgestellten Speisen geniessen. Merkwürdig ist Baudhâyana-Dharmaçâstra (ed. Hultzsch, Abhdl. f. d. Kunde des Morgl. VIII (1884) Nr. 4: übers. von Bühler, Sacred Books of the East XIV (1882)) II, S. 14, 9 f.: „Den Vögeln möge man einen Mehlkloss geben; denn es heisst, dass die Väter im Ebenbild der Vögel umherwandeln" (*vayasâṃ piṇḍaṃ dadyât | vayasâṃ hi pitaraḥ pratimayâ carantîti vijñâyate*). Möglicherweise hat man dies mit der oben p. 29 Anm. entwickelten Vorstellung zu vereinigen gemäss Hillebrandt a. a. O. I. p. 398 f.

Dann aber kommt er zur Yama-Burg, wo er bald den von Krankheiten und Toden umgebenen, rothäugigen, finsterschauenden Gebieter erblickt, nach dessen Urtheilsspruch der Mensch seine fernere Wanderung antritt. Dem Sündigen eröffnet sich jetzt eine Flucht von Höllenabtheilungen, deren Schrecken, genau wie im Dante'schen Systeme, stetig intensiver werden, und deren Zahl hier in einer anderen Berichten [1] gegenüber massvoll zu nennenden Beschränkung auf sieben angegeben ist.

(Sterne als Vögel bezeichnet); vgl. auch Grimm, a. a. O. II p. 692; Liebrecht, Des Gervasius v. Tilbury Otia Imperialia (1856) p. 115 f.; Wlislocki, Gebräuche der transsilv. Zeltzigeuner, Globus LI (1887) p. 268; 270; Elard Hugo Meyer, Völuspa (1889) p. 164.

Dass die Schatten zeitweise ihr Reich verlassen, zeigen die von Caland a. a. O. p. 45 f. aus dem Çrâddhaviveka und dem Dharmaçâstrasaṃgraha ausgehobenen Stellen: „Am dreizehnten Tage in der dunklen Hälfte von Âçvina und unter Maghâ in der Regenzeit entlässt Yama die Pretas und Pitaras aus seiner Wohnung unter die Menschen, seine eigene Stadt leer machend. Von Hunger gequält und ihre eigenen Sünden verkündend verlangen sie Reisbrei, mit Honig vermischt, von ihren Söhnen und Enkeln. Darum muss man sie denn auch nach der Vorschrift sättigen mit Reisbrei, vermischt mit Honig, Ghee und Sesamum und auch mit kühlem Wasser . . . Es gibt keine Zeit mehr geeignet für Çrâddha's als diese, weil dann die Pitaras in eigener Person die unvergängliche Ambrosia entgegennehmen." — „Wenn die Sonne in der Jungfrau steht, begeben sich die Pitaras zu ihren guten Söhnen; die ganze Totenstadt ist leer, bis der Scorpion sich zeigt. Und wenn dann (die Sonne) in den Scorpion gekommen ist, begeben sich die Pitaras ohne Hoffnung in ihren eigenen Aufenthaltsort zurück, nachdem sie einen schweren Fluch geäussert haben."

[1] Vgl. Benfey, Hermes, Minos, Tartaros, Abhandl. der kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen XXII (1877) p. 36 f.; Teza a. a. O. p. 396 f. Im Vergleiche zur Phantasie des Garuḍa-Purâṇa, wonach es 8,400,000 Höllen gäbe (cf. Bhâgavata-Pur. V, 26, 37:

Zuerst hören wir (X, 80 ff.) von der Raurava- (= brüllend)[1] Hölle; ihre Ausdehnung beträgt 2000 Yojana's.[2] Eine

„Solche Höllen — wie die eben beschriebenen 28 — sind im Yama-Reiche nach Hunderten und Tausenden; alle sind sie bevölkert"; ganz ähnlich Vishṇu-Pur. II, 6 (Wilson, Works VII (1865) p. 220); s. auch Weber, Ueber ein Fragment der Bhagavatî II (1867) p. 170), ist der buddhistische Ansatz von 136 Höllen — 8 Haupt- und 128 Nebenhöllen — noch ganz gering. — Die sieben Höllen der Purâṇa's erwähnt auch Brahmasûtra III, 1, 15; diese Zahlangabe scheint, sobald einmal das Höllensystem ausgearbeitet war, die älteste zu sein, cf. Benfey a. a. O. p. 37.

[1] Intens. von *ru* heulen; cf. Deussen a. a. O. p. 413, wo auf Ev. Matth. 24, 51 verwiesen ist, und die Erklärung im Mahâvastu, ed. Senart I (1882) p. 24: *kena taṃ rauravaṃ | tatra te nairayikâ rodantâ na çaknonti ambeti vâ tâteti vâ bândhavân upetuṃ | tenedaṃ rauravan ti saṃjñitam.* Ebenso Pañcagati-Dîpana 13 (Journ. of the Pâli Text Soc. 1884 p. 154): . . . *ghoraṃ ravaṃ vimuñcanti tasmâ sa roruvo mato.* Der Commentar zu Nâgârjuna's tibet. Briefe V. 77 sagt (Wenzel a. a. O. p. 22): „In Raurava werden die lebenden Wesen, die eine Wohnstätte suchen, in ein eisernes Haus gestellt. Hier erhebt sich von den Eingetretenen ein Feuer und brennt sie, zu einer [ungeheuren] Flamme werdend, sodass sie in brüllendem Jammer schreien (hbod); deshalb heisst diese Hölle Ṅu-hbod (= wehklagendes Geschrei)."

Bhâgavata-Pur. V, 26, 11 leitet *raurava* von dem Worte *ruru*, der Bezeichnung einer Hirschart, ab und knüpft, wie wir oben p. 6 Anm. 2 gesehen haben, an das Lynchverfahren an, mit welchem die hier Getödteten sich in Ruru-Gestalt im Jenseits rächen. (Wohl nur etymologische Spielerei.)

[2] Die Grössenberechnungen dieses Wegmasses weichen sehr unter einander ab; oft wird ein Yojana noch geringer als eine deutsche Meile angesetzt, anderwärts, namentlich in buddhistischen Angaben, finden wir eine doppelt so hohe Bemessung. Vgl. das Petersburger Wörterbuch s. v. 3) und Childers, Dictionary of the Pali language (1875) s. v.; Rémusat, Mélanges posthumes (1843)

knietiefe Grube ist angefüllt mit glühenden Kohlen, welche den ganzen Erdboden in Brand halten. In diese durch die Yama-Diener hineingeworfen läuft dort der Sünder, welcher die Strafe seiner Lügen büsst, in heftigem Feuer umher und muss Tag und Nacht seine Füsse dieser Folter aussetzen. Hat er 1000 Yojana's durchschritten, dann harren andere Höllen seiner, und — was eigentlich nicht mehr zur Schilderung speciell dieser Abtheilung gehört — nachdem er sie alle durchgemacht hat, gelangt er zu den verschiedenen Thiergeburten, dann zu menschlicher Existenz, erst elend und verachtet durch Kaste und Körpergestalt, allmählich aber mit dem abnehmenden Masse seiner noch verbleibenden Sünden zu immer besserem Loose, das ihn, wenn anders sein Wandel keinen Rückfall bedingt, schliesslich bis zu den Göttern erhebt.[1]

---

p. 73 f.; Cunningham, The ancient geography of India I (1871) p. 571 ff., Colebrooke, Essays I (1873) p. 539 f.; Rhys Davids, On the ancient coins and measures of Ceylon, The International Numismata Orientalia, Part VI (1877) p. 15 ff. Williams, Buddhism etc. p. 417 bemerkt, dass die Schätzung zwischen vier, fünf oder neun englischen Meilen differire.

[1] Wir sehen also, wie all diesen Torturen das erleichternde Moment der zeitlichen Begrenztheit innewohnt; von dem entsetzlichen Dogma einer Ewigkeit der Höllenqualen blieb der Brahmanismus und Buddhismus verschont. Sehr logisch sagt der 1870 verstorbene siamesische Minister Chao Phya Thipakon (s. Alabaster, The wheel of the law (1871) p. 70), kein Wesen sei ganz ohne Gutthat, und Jemanden zur ewigen Höllenqual verurtheilen, heisse guten Werken dieselbe Macht, Vergeltung zu zeitigen, absprechen, die man bösen Werken zuschreibe. — Die Strafen schwerer Verbrecher dauern zwar unsagbar lange (vgl. z. B. die Berechnung aus dem Çiva-Pur. bei Wollheim da Fonseca, Mythologie des alten Indien (1856) p. 24; Sutta-Nipâta ed. Fausböll p. 123 f.; Buddhaghosha's Parables, transl. by Rogers (1870) p. 128 ff.; für

Mahâraurava (= stark brüllend) nennt sich die nächste Hölle (XII, 3 ff.), welche 35000 Yojana's im Umkreise misst. Der Erdboden ist hier aus Kupfer, welches durch die Hitze des darunter befindlichen Feuers mondhell funkelt. Gefesselt an Händen und Füssen werden die Opfer diesem Raume überantwortet, nachdem sie schon auf dem Wege von allerhand Thieren angefressen und zerfleischt worden sind; jammernd rufen sie in der Gluthenqual nach ihren Angehörigen.

Im Gegensatz zu dieser Hitze herrscht in der Tamas- (= Finsterniss) Hölle (XII, 10 ff.) grimme Kälte mit grausem Dunkel gepaart; hierzu gesellen sich noch Hunger und Durst und andere Widerwärtigkeiten. Der Frost schüttelt die Bewohner dieser Region und bricht ihre Zähne; ein Eisstücke mit sich führender Wind reisst ihnen die Knochen auf und presst ihr Mark und Blut heraus, das sie sich gegenseitig vor Hunger ablecken, so oft sie bei ihrem Herumirren zusammentreffen und vor Kälte einander umschlingen.

Immer raffinirter werden nun die Qualen. In der Nikṛin-

---

die mongolischen Höllen s. die gleiche Curiosität bei Pallas, Samml. histor. Nachr. über die mongol. Völkersch. II (1801) p. 59, corrigirt durch Bergmann, Nomad. Streifereien unter den Kalmüken III (1804) p. 225. S. auch die ganz entsprechenden Gleichnisse in der Visio S. Pauli (ed. Herman Brandes (1885) p. 67 f.; 80) und den bei Weber, Die Griechen in Indien, a. a. O. p. 917 erwähnten Spruch aus der Vâsavadattâ, der allerdings andern Zwecken dient); bisweilen werden sie in rhetorischer Hyperbel sogar „ewig" genannt; aber thatsächlich ist doch ein Ende abzusehen (vgl. die Milderung des Commentars am Schlusse von Jâtaka 439), und auch die kleinste Gutthat muss einmal zu ihrem Rechte der Vergeltung gelangen. (Ein jüngstes Gericht kennen die Inder nicht, und von einem Weltuntergange ist nur insofern die Rede, als eine neue, generell gleiche Welt an Stelle der alten zur Erschaffung kommt.)

tana- (= Zerschneiden) Hölle (XII, 15 ff.) werden die Sündigen auf eine Töpferscheibe gestellt, welche in unablässiger Drehung begriffen ist; mit dem in den Fingern der Yama-Diener befindlichen schwarzen Faden (*kâlasûtra*)[1] werden sie vom Scheitel bis zur Fusssohle zerschnitten. Was aber noch schlimmer — dieselbe Procedur wiederholt sich fortwährend, indem sie niemals einen endgültigen Tod herbeiführt, sondern der gespaltete Körper immer wieder sich zu einem Ganzen vereint.

Die Pein der Apratishṭha- (= ohne Stütze, grundlos tief) Hölle (XII, 19 ff.) ähnelt der eben beschriebenen; eine Art von Ziehbrunnen mit Rädern sind die Folterwerkzeuge, an

[1] Wohl so und nicht „Faden des Todes“ (*kâla* „Zeit“ ist in der späteren Litteratur Bezeichnung des Todesgottes geworden) zu übersetzen. Man vergleiche hierüber den Aufsatz von Morris, Journ. of the Pâli Text Soc. 1884 p. 76 ff; der Verf. irrt hier in der Annahme, dass der Ausdruck den Purâṇa-Berichten mangle. Morris erweist als Grundbedeutung die Messschnur oder das Winkelmass des Zimmermanns, aus Eisendraht verfertigt und möglicherweise deshalb schwarz (*kâla*) genannt. Eine Ergänzung zu den von ihm angeführten Stellen liefert der Commentar zu V. 77 f. des tibet. Briefes Nâgârjuna's (Wenzel a. a. O. p. 22 f.): „In Kâlasûtra werden die lebenden Wesen von den dort befindlichen Peinigern zwischen Berge von verschiedener Gestalt gelegt und, nachdem ein schwarzer Strick (thig-nag) gezogen ist, werden sie wie Holz zerschnitten und gespalten, deshalb heisst diese Hölle Thig-nag“ . . . „In Kâlasûtra werden sie durch die Yama-Schergen zerspalten, welche ohne jedes Mitgefühl, wie wenn nasses Holz von Zimmerleuten gespalten wird (genau so Mahâvastu I p. 12, 15; 17, 9; 20, 12), ihre Arbeit frisch beginnen, mit erhitzten, scharfzahnigen Sägen und im Feuer erhitzten Aexten.“ — Auch die Abbildungen der Martern in der Kâlasûtra-Hölle bei Edw. Upham a. a. O. Tafel 26 bestätigt die Richtigkeit der von Morris vertretenen Auffassung.

welchen die Elenden befestigt sind; Blut stürzt ihnen aus dem Munde, Thränen strömen aus den Augen. Selbstverständlich erneuert sich auch diese Qual: „so lange tausend Jahre dauern, ist ihr Zustand kein anderer".

Der Name der nächstfolgenden Hölle (XII, 24 ff.) kehrt auch sonst in der indischen Litteratur bei entsprechenden Angaben mit grosser Vorliebe wieder, und in der That verirrt sich hier die Phantasie in Erfindung höllischer Martern wohl am Weitesten. Die Asipatravana- (= Schwertblätterwald) Hölle ist in ihrer tausend Yojana's umfassenden Ausdehnung mit flammendem Feuer bedeckt, in welches die Büssenden, auch von oben durch glühende Sonnenstrahlen erhitzt, niederfallen. In der Mitte dieses Höllenreiches erblickt man einen Laubwald, dessen Blätter aber Schwertklingen bilden. Angelockt durch den lieblichen Anblick, welchen dieser Wald von ferne gewährt, und durch die an seinem Eingange herrschende schattige Kühle, gehen die Menschen hinein, um von ihrem Durst und Schmerz Erholung zu suchen. Statt ihrer aber weht der Wind die Schwertblätter auf sie herab, und sie sinken auf den aus Flammenhaufen bestehenden Erdboden nieder. Myriaden scheckiger Hunde [1] fallen hier über sie her; tigerartig zerreissen sie mit ihren grossen Mäulern und Fangzähnen den Weinenden bei lebendigem Leibe die Glieder.

Den Beschluss bildet die Taptakumbha (= mit glühenden Töpfen versehen) genannte Hölle (XII, 34 ff.). Hier werden die Bösewichte mit dem Kopfe nach unten in Töpfe geworfen

[1] In V. 27 vermuthe ich in *sabala* eine (nicht vereinzelt dastehende) schlechte Schreibart für *çabala*, das bekannte Beiwort des einen Yama-Hundes. Für *ayutaçobhitâḥ*, das nur mit dem hier gar nicht passenden Ausdrucke „sehr schmuck" wiederzugeben wäre, habe ich *ayutaço mitâḥ* „nach Myriaden bemessen" conjicirt und meine, hieran auch nach Pargiter's Vorschlag, *ayutaço 'sitâḥ* zu lesen, festhalten zu sollen.

und in Oel und Eisenspänen gekocht. Der Schädel und alle Knochen bersten, das Mark spritzt heraus, und die zerfetzten Gliedmassen werden von Geiern gefressen. Und wieder und wieder werden sie dem siedenden Oel überantwortet, und die Yama-Schergen rühren mit einem Löffel im Wirbel die zu flüssigem Brei gewordenen Menschentheile um.

Nach diesem schematischen Ueberblicke über die Eintheilung des Hölleninnern beginnt der lebensvollere Abschnitt, in welchem auch die Person des erzählenden Brahmanen mitwirkend resp. mitleidend erscheint. Die Gliederung in einzelne Höllenabtheilungen tritt jetzt ganz in den Hintergrund; der Ort der strafenden Vergeltung wird nun mehr als einheitliches Ganze dargestellt. Die causa movens, welche in dieses der Freude verschlossene Gebiet eine plötzliche, ungewohnte Veränderung hineinbringt, legt der Dichter des Mârkaṇḍeya-Purâṇa — oder sagen wir vorsichtiger: dieses Theiles desselben — in den Besuch, welchen ein durch Tugend hervorragender König im Yama-Reiche abstattet. „In einem Geschlechte der Vaiçya-Kaste geboren", so spricht der erleuchtete Brahmanensohn (XIII. 1 ff.), „nachdem ich die siebente Existenz vor dieser jetzigen überwunden hatte, hielt ich einst Kühe von der Tränke zurück. In Vergeltung dieser That gelangte ich in die so grause Hölle, welche schrecklich ist durch Feuerflammen, angefüllt von Vögeln mit ehernen Schnäbeln und voll von Schlamm, der aus dem Blutstrome der in Maschinen gepeinigten Glieder entsteht; in diesen fallen zerschnitten die Uebelthäter unter lautem Jammer. Dort verstrich mir ein Aufenthalt von hundert Jahren, während ich in sengender Gluth gepeinigt und von brennendem Durst erfüllt war. Da plötzlich verspürte ich einen Erholung spendenden, angenehm kühlenden Windhauch mitten in den heissen Sandbrei enthaltenden Töpfen. Infolge seiner Berührung hörten die Qualen Aller auf, und auch ich empfand ein Gefühl wie

die höchste Wonne der Seligen im Himmel. „Was ist dies?“ so fragend erblicken wir mit vor Freude nassen Augen in unserer Nähe die schönste Perle der Männer.“

Diese Erscheinung, welche den Höllengräueln mit so wunderbarer Macht Einhalt gebieten konnte, ist der Videha-König Vipaçcit (= der Weise), welcher von einem Yama-Diener geleitet in die Hölle eingetreten ist. Betroffen von dem grässlichen Anblick, der sich hier ihm bietet, und zugleich von Mitleid bewegt wendet er sich an seinen Begleiter mit der Frage, welcher Fehltritt ihn an diesen schrecklichen Ort gebracht habe. Er erinnert an die Gewissenhaftigkeit, mit der er als König seinen Pflichten gegen die Unterthanen gerecht geworden, und an den Eifer, der ihn in der Beobachtung des Rechts und der Opfervorschriften erfüllt habe. Darauf wird ihm die Antwort (XIV, 2 ff.): „O grosser König, was du da sagst, darüber herrscht kein Zweifel. Jedoch eine sehr kleine Sünde hast du begangen, an die ich dich nun mahnen will. Deiner Gattin Pîvarî ist einst von dir aus Liebe zu der schönen Kaikeyî der zum Beischlaf geeignete Zeitabschnitt unfruchtbar gelassen worden. Infolge dieser Vernachlässigung bist du in die schreckliche Hölle gekommen; denn wie Agni zur Opferzeit den Fall des Opferschmalzes erwartet, so erwartet der Herr der Geschöpfe in jener Periode den Samenfall. Wer nun diese, sonst seiner Pflicht bewusst, ausser Acht lässt und sich dem Liebesgenuss bei anderen Frauen hingibt, der fällt durch diese gegen die Manen[1] begangene Versündigung in die

[1] Diesen ist man die Fortpflanzung des Geschlechtes schuldig, da mit derselben auch ihr eigenes Geschick verknüpft ist. So hat man sich z. B. einen Höllennamen Put construirt, um *putra* „Sohn“ als den Vater aus der Hölle Put erlösend (*put trâyate*) zu erklären; wer keine Nachkommenschaft hat, kommt in diese Hölle (*punnâma nirayaḥ proktaç chinnatantuç ca nairayaḥ | tatra vai trâyate yasmât tasmât putra iti smṛitaḥ*): Jolly, Der vyavahârâdhyâya aus Hârîta's

Hölle. Da aber ausserdem bei dir keine andere Sünde zu finden ist, so gehe nun, o König, weiter zum Genusse deiner guten Thaten."

Der König aber, welcher die ihn umgebenden Schrecknisse gewahrt und sieht, wie den Einen Augen und Zungen herausgerissen, die Anderen aufgeschlitzt, in siedendem Oel gekocht oder an allen Gliedern verrenkt werden — diesem Widerspruche gegen die oben erwähnte Angabe, das der Eintritt des Vipaçcit die Foltern unterbrochen, begegnen wir auch noch weiterhin —, frägt den Yama-Diener nach den Thaten, für die so harte Busse auferlegt ist, und nun (XIV, 15 ff.) beginnt die ausführliche Beantwortung durch den Letzteren, welcher die Höllenbewohner und somit auch der im Kreislaufe der Geburten in den Brahmanenstand Erhobene zuhören. Nachdem in weitschweifiger Ausführung (XIV, 15—37) der oberste Grundsatz beleuchtet worden, gemäss welchem der Mensch für jede in That, Gedanken oder Worten[1] be-

---

Dharmaśâstra nach Citaten zusammengestellt, Abhdl. der Münchener Ak. d. Wiss. XVIII (1889) II. Abth. p. 513; 522, und ähnlich vielerorts, cf. Pet. Wtb. s. v. *put*. — Bekannt ist der jüdische Glaube, dass das Gebet des Sohnes aus der Hölle erlöse.

[1] Diese Dreitheilung, die namentlich im Avesta und im Buddhismus (auch in weiter unten berührten Erzählungen, Vers 13 der Revatî-Episode und Aṅguttara-Nikâya III, 35, 1 begegnen wir ihr) eine grosse Rolle spielt, ist schon der älteren indischen Litteratur durchaus nicht unbekannt: s. die Bemerkungen bei Weber, Ind. Stud. III p. 133; 483; Ueber ein Fragment der Bhagavatî II p. 173; Indische Streifen I p. 133 f., 209; Die Griechen in Indien, a. a. O. p. 927 f.; Cowell „Thought, Word, and Deed", Journal of Philology III (1871) p. 215 ff. (p. 216 Z. 17 lies Taitt. Ar. X, 1, 12); Pischel, Vedische Studien I (1889) p. 230 f. und schliesslich bei Brunnhofer, Iran und Turan (1889) p. 189 ff. (dessen auf Av. IV, 16 erschlossene Consequenzen ich mir jedoch

gangene gute oder böse Handlung nach dem Tode die Vergeltung in Himmel, Hölle und Wiedergeburt erlangt, erfährt der König durch seinen Führer der Reihe nach die auf die verschiedenen Laster gesetzten Höllenstrafen und sodann auch die diesen folgenden Wiedergeburten.

Um nicht durch eine vollständige Uebertragung dieser etwas monotonen Capitel (XIV, 38—XV, 45) zu ermüden, hebe ich nur eine grössere Anzahl von Beispielen aus ihnen heraus. Ein Theil der angeführten Strafen steht, ganz ähnlich wie in Dante's Inferno, mit der Natur der betreffenden Verbrechen in deutlichem Zusammenhange. So reissen Vögel mit diamantenharten Schnäbeln die Augen derjenigen aus, welche mit lüsternen Blicken nach den Frauen und dem Besitzthum Anderer Begierde gezeigt haben, und immer wachsen die Augen zu gleicher Qual wieder nach, welche so viele tausend Jahre währt, wie viele Augenblicke von jenen Böses gethan wurde (XIV, 39—41). In derselben Weise ergeht es den Zungen derer, welche durch falsche Belehrung die richtige Einsicht niedergehalten haben — eine Handlungsweise, die auch Feinden gegenüber nichts von ihrer Strafbarkeit einbüsst[1] —, und

---

nicht aneignen möchte; Cowell's Aufsatz hat der Verf. übersehen.) Auch in der von Beda, Historia ecclesiastica gentis Anglorum V, 13 berichteten Vision sind in dem Sündenbuche „omnia scelera, non solum, quae opere vel verbo, sed etiam, quae tenuissima cogitatione peccavi" verzeichnet (ed. Holder 1882 p. 252).

[1] Vgl. Mârk. Pur. XV, 60: Schutzflehende und Leidende muss man aufnehmen, auch wenn es Feinde sind. — Unleugbar ist der buddhistische Einfluss auf die brahmanische Ethik in dieser Beziehung schwerer wiegend als die durch selbsteigne Kraft erfolgte Veredelung der letzteren. Vgl. Schröder, Ind. Lit. p. 397: „Oft gleichen die Moralsprüche der brahmanischen Bücher fast Wort für Wort denen der buddhistischen. Die ersten Keime und Anfänge dieser Gedanken finden sich jedenfalls schon in den vorbud-

mit ihnen theilen das gleiche Schicksal die Lügner und die Lästerer der Götter, Veden[1], Priester und Lehrer. Hingegen werden die Zungen der Verläumder durch scharfe Scheermesser zerschnitten. (XIV, 42—44; 51.)

Wer mit seinen Händen, ohne nach dem Essen die vorgeschriebene Reinigung vollzogen zu haben, die (den Indern besonders heilige) Kuh, den Brahmanen oder das Feuer berührt hat, dessen Hände werden in der Hölle in feurige Töpfe gethan. Wer mit der gleichen Nachlässigkeit Sonne, Mond und Sterne absichtlich anschaute, dem wird Feuer ins Auge gelegt. (XIV, 57 f.)

Wer Personen, denen er Ehrerbietung schuldet, oder Kühe

---

dhistischen Werken der Brahmanen. Dann sind sie von Buddha machtvoll erfasst, vertieft und begeistert verkündigt, und wohl liegt die Vermuthung nicht so ferne, dass die Predigt des Çâkyasohnes auch auf die ethischen Lehrer der Gegner nicht ohne Einfluss gewesen, dass auch die Brahmanen im gleichen Sinne ihr System immer mehr und mehr vertieften. Eins müssen wir jedenfalls behaupten: die Ethik des Buddha und die neue Ethik der Brahmanen, sie tragen den Stempel ein und derselben Zeit, sie sind aus demselben Geiste geboren — dem Geiste des indischen Mittelalters"; s. auch Rhys Davids, Buddhist Birth Stories, Translat. I (1880) p. XXVII f. Dass auch in alter Zeit Unrecht gegen Fremde — und in dieser Verbindung sind ja die Begriffe „Fremder" und „Feind" gleichbedeutend — als Sünde gerechnet wurde, zeigt Rig-Veda V, 85, 7; vgl. ferner Ludwig a. a. O. V p. 566.

[1] Nebenbei bemerkt, bezeugt Sumati selbst gerade nicht die ehrfurchtvollste Werthschätzung des Veda, wie neben X, 42 (oben p. 22 A. 1 citirt) noch aus X, 27 ff. erhellt, wonach für den das wahre Wissen Anstrebenden die Veden nutzlos sind. Man sieht hier, wenn man nicht in tendenziösen Umarbeitungen die Erklärung suchen will, den Streit der buddhistischen Principien mit den durch die Macht der Gewohnheit noch immer nicht preisgegebenen Sätzen der Orthodoxie.

oder das Feuer mit dem Fusse berührt hat, wird an den Füssen mit im Feuer erhitzten metallenen Ketten gefesselt und mitten in einen flammenden Kohlenhaufen gestellt. (XIV, 59 f.)

Feurige Pflöcke werden denen in die Ohren gestossen, welche mit innerlicher Freude den Lästerungen Anderer zugehört haben. (XIV, 63 f.) Auf die Störung der Eintracht zusammengehöriger Personen ist die Strafe des Aufschlitzens vermittelst einer Säge gesetzt. (XIV, 45 f.) Wer anderen Leuten hinter dem Rücken Uebles nachredet (wörtlich drückt das Sanskrit dies aus: „wer das Rückenfleisch der Leute verzehrt"), diesem wird der Rücken von schrecklichen Wölfen zerfressen. (XIV, 85.)

In anderen Fällen mangelt diese Beziehung zu dem ursächlichen Vergehen, oder sie tritt doch minder klar zu Tage; so, wenn die Undankbaren mit einem Steine zermahlen werden oder blind, taub, stumm und hungerleidend herumwandeln (XIV, 72; 86); wenn diejenigen, welche nur auf ihre Ernährung bedacht waren und Angehörige, Gäste und Diener darben liessen, glühende Kohlen verzehren oder hungrig das eigene Fleisch geniessen, welches ihnen die Yama-Schergen ausreissen und in den Mund geben (XIV, 84; 69 f.), u. s. w. — Die schwersten Verbrecher, d. s. diejenigen, welche Gold gestohlen, einen Brahmanen getödtet, Branntwein getrunken oder das Ehebett ihres Guru (des Lehrers) geschändet haben,[1] brennen viele tausend Jahre ringsum in einem nach oben und nach unten flammendem Feuer; dann werden sie wiedergeboren als Menschen, gezeichnet durch Aussatz, Auszehrung, Krankheit u. dgl., und nach dem Tode wartet ihrer abermals die Hölle und nach der neuen Wiedergeburt die gleiche Krankheit, und so fort bis zum Ende der Weltperiode. (XIV, 91—93.)

[1] Vgl. die bemerkenswerthen Erläuterungen zu diesen Hauptsünden bei Leist, Alt-Arisches Jus Gentium (1889) p. 316 ff.

Weit geringeres Interesse bietet die specialisirte Aufzählung der Wiedergeburtsstrafen (XV. 1 ff.), die ganz analog auch in anderen Werken genannt sind;[1] so erfahren wir, dass der Vertrauensbruch eine Fischgeburt zur Folge hat (XV, 7), der Entwender eines anvertrauten Guts als Wurm (XV. 6), der Ehebrecher nacheinander als Wolf, Hund, Schakal etc. (XV, 9 f.) zur Welt kommt: auf Diebstahl stehen die verschiedensten Wiedergeburten in Thiergestalt, und zwar je nach der Art des gestohlenen Gutes; so wird der Entwender von Eisen zur Krähe (XV. 25), der von Kuchen zur Ameise (XV. 24), der von Holz ein Holzwurm (XV. 31) u. s. w. Alle diese Geburten treten erst nach Verbüssung der Höllenstrafen ein und sind schon ein fernerer Schritt auf der Bahn zur Tilgung der Sünden.[2]

Als der Yama-Diener seine Erklärungen zu Ende geführt hatte, forderte er Vipaçcit auf, nun mit ihm die Hölle zu verlassen. Dieser schickt sich an, dem Befehle Folge zu leisten,

[1] Aus den Angaben bei Manu und Yâjñavalkya sind z. B. bei Duncker, Gesch. des Alterthums III[4] (1875) p. 107 f. (p. 106 Anm. sind irrthümlich 8 statt 21 Höllennamen bei Manu IV, 88—90 angedeutet) und Schroeder, a. a. O. p. 402 f. Auszüge mitgetheilt. — Die Wiedergeburt nach den Upanishad's bespricht Regnaud, Matériaux etc. II p. 136 ff.

[2] Schroeder a. a. O. p. 249: „Naturgemäss fordert das Gerechtigkeitsgefühl, dass es zwischen der Höllenpein und dem höchsten Heil eine Reihe von Zwischenstufen geben müsse für alle die, welche das höchste Heil noch nicht erreichen konnten, aber doch auch durchaus keine verdammungswürdige Existenz geführt. Da bieten sich nun sehr erwünscht die vielen verschiedenen, oft recht elenden und gequälten Existenzen, in welchen der Mensch immer wieder und wieder des Todes Beute wird. Es sind dies Läuterungsstufen zwischen Hölle und Himmel, dem katholischen Fegefeuer nicht ganz unähnlich."

als sein Schritt durch den Ruf der Höllenbewohner gehemmt wird[1]: „Erweise uns die Gnade, bleibe noch einen Augenblick hier! Denn der von deinem Körper ausgehende Hauch bereitet uns Erquickung und entfernt den Schmerz samt allen Folterpeinen; übe Erbarmen, o Erdenherr!“ Erstaunt frägt der König nach der Ursache dieser von ihm jenen Elenden erwirkten Wohlthat; der Yama-Diener erwidert ihm, dass sein frommer, den Göttern wohlgefälliger Lebenswandel den wunderbaren Einfluss seiner Person erkläre. Als Vipaçcit dies erfahren, gibt er seinem Begleiter den Entschluss kund, den Himmelsfreuden entsagen zu wollen; hier werde er ausharren, auch wenn die Qualen sich auf ihn erstrecken sollten, um so das höhere Glück zu geniessen, welches die Erlösung leidender Menschen gewähre. Bei diesem Vorsatze beharrt er auch, als Yama und der Götterkönig Indra erscheinen, um ihn persönlich in den Himmel zu geleiten, da er auf endlose Seligkeit durch seine Verdienste und namentlich durch das eben bethätigte Erbarmen das erste Anrecht erworben habe. Nun aber zeigt sich Vipaçcit's edler Sinn in noch schönerem Lichte: „Was von mir Gutes gethan ward, mögen dadurch die gepeinigten Sünder aus der Hölle erlöst werden.“ Freudig gewährt Indra die Bitte; aber die Gutthaten des Königs sollen darum

---

[1] Ich habe oben p. 26 Anm. Rückert's wörtl. Uebers. des nun folgenden Schlusstheils der Episode (XV, 47—79) citirt, bei welchem Carriere's Urtheil über den litterarästhetischen Werth der Purâṇa's vollauf zutrifft: „In den Pur. erscheint vieles noch massloser als in den späteren Theilen des Epos, und manches ist völlig absurd; dazwischen aber erklingen wieder Töne von einer seelenvollen Sinnigkeit, und grosse oder sittlich schöne Gedanken durchbrechen oder tragen die phantastische Wunderwelt.“ (Die Anfänge der Cultur und das Orientalische Alterthum in Religion, Dichtung und Kunst[2] (1871) p. 512.)

nicht erschöpft und aufgewogen sein, sondern im Gegentheile ihn noch zu höherem Range führen.

„Und nun", so endet diese Erzählung des Brahmanensohnes, „erlangten auch wir, ich und die anderen Höllenbewohner, der Qualen ledig eine andere Existenz, Jeder in der Art, wie seine Thaten sie bestimmten." (XV, 79.)

In der gesamten älteren brahmanischen Dichtung[1] — so-

[1] Auch den übrigen Purâṇa's fehlt es natürlich nicht an detaillirten Höllenschilderungen. Aus dem Garuḍa-Pur. theilt eine solche mit Teza a. a. O. p. 395 ff.; aus Handschriften des Padma-Pur. Wollheim da Fonseca a. a. O. p. 19 ff.; cf. Ward a. a. O. II p. 166 ff. und Wilson's Notizen in der Inhaltsübersicht des Werkes, Works III p. 21 ff.; des Skanda-Pur. Aufrecht, Catalogus p. 69. Sodann vgl. besonders (ausser den oben p. 11 f. Anm. angezogenen Stellen des Varâha-Pur.) Bhâgavata-P. III, 30, 20 ff. und V, 26, 5 ff.; Vishṇu-P. II, 6 und VI, 5 (nach ersterem Capitel mit mehreren Aenderungen die Nachrichten in Alberuni's India, engl. Uebers. von Sachau (1888) I p. 60 f., wobei es überhaupt chronologisch wichtig ist, dass Alberuni, der 973—1048 lebte, das Vishṇu-, Matsya-, Vâyu- u. Âditya-Purâṇa benutzt hat (Sachau I p. XXXIX)); Agni-Pur. cap. 203 und 370: Sahyâdri-Khaṇḍa des Skanda-P. I, 4, 11 ff.; Bṛihannâradîya-P. cap. 29; Vâyu P. Bd. II cap. 39, 145 ff. (Die auffallend vielen Uebereinstimmungen aller dieser Abschnitte in der Behandlung ihres Gegenstandes lassen mit Sicherheit auf eine gemeinsame ältere Quelle schliessen, wie ja in der That mit dem Namen Purâṇa auch weit frühere, auf uns nicht überkommene, Werke bezeichnet werden.) Und so hat der indische Volksglauben diese Sagengebilde von Jahrhundert zu Jahrhundert übernommen:

„Worldly joy here seemeth sweet;
Hereafter the pains of Yama are dreadful.
They strike, they cut, they horribly slash —
Those servants of Yama — for many years.
There is a tree with sword-like leaves; live coals of *khair*,
Flames of boiling oil come forth;

weit ich mir bei dem schier unübersehbaren Umfange derselben ein Urtheil gestatten darf — findet sich schwerlich eine zweite Episode, die das gleiche Thema [1] mit derselben Gefühlstiefe, mit jener schrankenlos wirkenden Kraft der reinsten Nächstenliebe anklingen lässt, welche die buddhistische Reformation den Indern eingeimpft hat. Zwar sind Höllenbesuche

They are made to walk on burning floors;
They embrace fiery pillars with their arms.
Therefore, says Tukâ, my heart is sorrowful;
Enough of coming and going and being born."

(Uebers. von J. Murray Mitchell, Indian Antiquary XI (1882) p. 65) — so lässt den altbekannten Sang auch Tukârâm wieder ertönen, der Nationaldichter der Marathen, welcher in der ersten Hälfte des 17. Jahrh. lebte und als Anhänger der Vithoba-Sekte sich zu einer eigenartig eklektischen Mischform der buddhistischen und vishṇuitischen Religion bekannte; vgl. besonders den Aufsatz von Alex. Grant, Fortnightly Review, January 1867 p. 27 ff. Und Ward a. a. O. I p. 75 sagt: „I have heard of some Hindoos, who, rejecting the worship of other gods, worship only Yŭmŭ; alleging that their future state is to be determined only by Yŭmŭ, and that they have nothing therefore to hope or to fear from any beside him." Vicenzo Maria di S. Caterina da Siena, der Ende des 17. Jahrhunderts Indien bereiste, beschreibt lib. V c. 1 seines „Viaggio all' Indie orientali" (1683) p. 443 eine Statue des Höllengottes Emu (offenbar = Yama) in Calicut und fügt hinzu, dass es verboten ist, in diesem Tempel eine andere Gottheit anzubeten. Ich entnehme dieses Citat dem Werke „Les voyages de Ludovico di Varthema trad. par Balarin de Raconis, publiés et annotés par Ch. Schefer" (1888) p. 156 f. Anm.

[1] Aus einem jüngeren Werke, dem (unedirten) Padma-Pur. behandeln einige Verse (Kriyâyogasâra XX, 57—63) einen gleichartigen Stoff: ein König erzählt die eigenen Höllenerlebnisse; s. d. Uebers. Wollheim's a. a. O. p. 19. Andere Legenden von mehr komischer Färbung werden später noch (p. 91 ff.) anzuführen sein.

seitens tugendhafter Helden nichts Seltenes, und auch Proben persönlicher Selbstverleugnung wird man bei diesen keineswegs vergeblich suchen. Als nächstliegende Parallele erscheint hier der Schlussabschnitt des indischen Nationalepos, des Mahâbhârata, welcher die letzte Probe Yudhishṭhira's durch die Götter zum Gegenstande hat.[1] Als dieser nämlich zum Himmel emporgestiegen war, traf er dort seine ehemaligen Feinde, während er vergebens nach den Genossen und namentlich nach Gattin und Brüdern umschaut. In erregten Worten verlangt er von den Göttern, zu diesen geführt zu werden und ihren Aufenthaltsort theilen zu dürfen. „Ohne sie begehre ich nicht hier zu weilen; dorthin will ich gehen, wo meine Brüder und Draupadî sind. . . . Was ist für mich der Himmel, wenn ich getrennt von den Brüdern bin; nur wo diese sind, da ist mein Himmel" (Buch XVII, Schluss; XVIII, 38). Die Götter gewähren ihm seinen Wunsch und lassen durch einen Boten ihn zur Hölle geleiten. Grausenerregend ist der Weg; seine Finsterniss wird erhellt durch die ringsum flammende Gluth, welche auf allen Seiten berghoch aufgethürmte verstümmelte Leichname erleuchtet, die Nahrung der Würmer und gieriger Raubvögel. Entsetzt geht der König mitten durch den Aasgeruch; er sieht den unüberschreitbaren, von heissem Wasser

[1] Vgl. die Uebersetzung der letzten beiden Bücher des Mahâbh. (d. h. nur bis XVIII, 125) von Edwin Arnold, International Review X (1881) p. 36 ff.; 297 ff.; jedoch sind dieses nicht, wie der Verfasser angibt, die ersten Uebertragungen: das Svargârohaṇika-Parvan hat theilweise Eichhoff, Poésie héroique des Indiens (1860) p. 219 ff.; 295 ff.; 385 ff. französisch wiedergegeben (mit transscribirtem Text), das Mahâprasthânika-P. aber Foucaux schon 1856 von V. 47 an, (Revue de l'Orient, Nouv. Série III p. 469 ff.), und vollständig 1862 (Le Mahabharata. Onze Episodes . . . traduits en français p. 407 ff.). — Für unsere Episode s. noch Lefmann, Geschichte des alten Indiens (1890) p. 396 ff.

erfüllten Vaitaraṇî-Strom, den Schwertblätterwald, den kochenden Breisand und die eisernen Felsen, die kupfernen Töpfe mit dem siedenden Oel und den Marterbaum mit seinen spitzigen Stacheln. Bereits erblickt er die Qualen der Uebelthäter, und ungeduldig erwartet er das Ende des Weges und die Wiederbegegnung mit den Seinen. Der Bote aber weist ihn weiter auf dem gleichen Pfade, erklärt jedoch, selbst umkehren zu müssen und fordert ihn auf, falls er ermüdet sei, dasselbe zu thun. Schon denkt Yudhishṭhira, betäubt von dem Geruche, verzweifelnd an die Umkehr, als er plötzlich von allen Seiten die kläglichen Rufe vernimmt: „O edler, hehrer Dharma-Sohn,[1] uns zu Gefallen bleibe hier noch einen Augenblick; wenn du, o Unbezwinglicher, nahst, weht deinen Spuren folgend ein reiner Wind, durch den zu uns das Glück gelangte; mit deinem Anblick werden wir nach langer Zeit Glück empfinden; verbleibe einen Augenblick noch; wenn du bleibst, peinigen uns nicht die Qualen“ (XVIII, 57—60). Von Mitleid bezwungen bleibt Yudhishṭhira stehen, und, da er wieder die jammernden Zurufe hört, die einzelnen Stimmen aber nicht unterscheiden kann, frägt er: „Wer seid ihr, und warum weilt ihr hier?“ Als ihm hierauf die Namen der heissersehnten Lieben entgegentönen, forscht er lange in seinem Gemüthe, durch welches Verbrechen jene, deren tugendhaften Wandel er ja kannte, einem so bösen Geschicke überantwortet sein könnten. „Schlafe oder wache ich, denke ich, oder denke ich nicht? Ist dies eine Trübung oder ein Wahngebilde meines Geistes?“ So erwog er vielfach, und in heftigem Zorne tadelte er dann die Götter und Yama. Und aller ihn umgebenden Widrigkeiten vergessend sprach er zum Götterboten: „Gehe du zu denen, deren Bote du bist, ich aber werde nicht mitkommen; ich bin

[1] Yudhishṭhira ist in der Sage der menschliche Sohn des Gottes Yama, der u. A. auch den Beinamen Dharma (Gerechtigkeit) führt.

hier geblieben — so magst du melden —, denn durch mein Verweilen sind meine geplagten Brüder glücklich.“ Der Bote thut, wie ihm geheissen; die Götter aber und mit ihnen Yama suchen jenen, nachdem sie ihn kurze Frist allein gelassen, in der Hölle auf. Bei ihrem Erscheinen entschwinden vor den Augen des Königs all die entsetzlichen Martern, der üble Geruch verfliegt, und an seine Stelle tritt ein labender kühler Wind. Indra spricht nun Yudhishṭhira freundlich zu, seinen Unmuth zu besänftigen und ihm in die von ihm ersiegten Himmelswelten zu folgen. „Alle Könige müssen die Hölle sehen; denn zweierlei gibt es, Gutes und Schlechtes; wem zuerst das Verdienst gelohnt wird, der geht nachher in die Hölle, und wer zuerst die Sünde büsst, geht nachher in den Himmel; wer aber zumeist Böses gethan, erlangt diesen zuerst; deshalb habe ich, um dein Heil besorgt, deinen Weg so eingerichtet.“ [1] (XVIII, 92—95; cf. 117.) Und nun erfährt er, dass ebenso wie er gegen Droṇa in Täuschung betreff seines Sohnes ge-

[1] Es wird also, wie wir schon oben bei Vipaçcit sahen, eine böse That nicht durch eine gute aufgewogen, sondern jede einzeln vergolten; cf. Mahâbh. XI, 530: *na hi nâço 'sti . . . karmaṇoḥ çubhapâpayoḥ*. (Denselben Glauben der Juden, dass Alle in die Hölle fahren müssen, wenn auch auf noch so kurze Zeit, da Keiner sündenrein ist, erörtert Eisenmenger, Entdecktes Judenthum II (1711) Cap. VI p. 337 ff.) — Dem Schicksale Yudhishṭhira's ähnelt das Janaka's, wie es aus dem Padma-Pur. Wilson, Journal of the Royal Asiatic Soc. V (1839) p. 295 andeutet (Bd. III von Wilson's „Works“, wo die Analyse abgedruckt ist, ist mir augenblicklich nicht zur Hand): Dieser, der Vater Sîtâ's, war zur Hölle verurtheilt worden, weil er eine Kuh geschlagen hatte; seine zahlreichen Tugenden aber bewirkten, dass sein Aufenthalt in der Hölle nicht nur ein blos formeller war, sondern ihm auch noch Gelegenheit gab, die Verdammten, deren Loos er sah, zu befreien.

handelt habe,[1] so auch seine und seiner nicht minder trefflichen Brüder Höllenfahrt nur eine Täuschung, eine von Indra bewerkstelligte Vision (*mâyâ* Vers 116) gewesen sei, der nun das Wiedersehen im Himmel folgen solle. Nachdem noch Yama die Worte Indra's bekräftigt und die Standhaftigkeit seines Sohnes gerühmt, treten die Götter alle mit Yudhishṭhira, dem die Fluthen der Himmels-Gaṅgâ den menschlichen Leib abgestreift haben, den Weg zu den Regionen paradiesischer Wonne an.

Aehnlich wie hier persönliche Beziehungen zu bestimmten Bewohnern der Höllenwelt und nicht mehr die ungleich höhere Tugend des allgemeinen Erbarmens, das einen Vipaçcit beseelt, die Ursache einer selbstlosen Aufopferung der eigenen Seligkeit bilden, tritt uns an einer anderen Stelle desselben Riesenepos (III, 10500 ff.) die hingebende Anhänglichkeit eines Königs zu seinem Priester entgegen. Um an Stelle seines einzigen Sohnes hundert männliche Nachkommen zu erlangen, hat König Somaka diesen, ohne Rücksicht auf die damit etwa begangene Sünde (*kâryaṃ vâ yadi vâ 'kâryam*: V. 10487), geopfert. Der Brahmane, welcher ihm diesen Gedanken eingegeben und auch das Opfer selbst verrichtet hat, stirbt, und als nach einiger Zeit auch der König das Zeitliche segnet, gewahrt er auf seinem Wege zu den jenseitigen Welten ersteren im höllischen Feuer. Auf die Frage, wodurch er dies Schicksal verschuldet, gibt der Brahmane eben jenes Opfer als Ursache an, und schnell entschlossen tritt Somaka vor Yama, den Herrscher des Rechts: „Ich will

[1] Droṇa, der Anführer des feindlichen Kuru-Heeres, war nach einer von den Pâṇḍu-Söhnen verabredeten List durch die fingirte Nachricht von dem Tode seines Sohnes Açvatthâman entmuthigt und in seiner Bestürzung über diese unglückbringende Kunde von Dhṛishṭadyumna niedergeschlagen worden.

hier eintreten, mein Priester möge frei werden, denn an meiner Statt brät der Ausgezeichnete im Höllenfeuer.“ Der ablehnende Bescheid, dass niemals ein Anderer als der Handelnde selbst der Vergeltung theilhaftig werde.[1] veranlasst ihn, seinen Verzicht auf die ihm zugesprochene Seligkeit zu erklären: „Mit meinem Brahmanen will ich entweder in der Götterwohnung oder in der Hölle weilen, denn gleich bin ich ihm an That; die Frucht für Gutes und Schlechtes möge uns Beiden die nämliche sein.“

Hier aber setzt ein Unterschied gegen die vorher mitgetheilten Legenden ein. Denn der Priester wird nicht etwa von Yama, der, wenn er auch in seiner strengen Gerechtigkeit keinen Unterschied zwischen Freund und Feind kennt,[2] so doch in Ausnahmsfällen sich erweichen lässt, seiner Busse enthoben, sondern das Angebot des Königs buchstäblich angenommen, und Beide gehen nach ihrer Reinigung von der Sünde gemeinsam den erlösenden Pfad.

[1] V. 10504: *nânyaḥ kartuḥ phalaṃ râjann upabhuṅkte kadâcana.* Vgl. XII, 12090:

na tatra saṃvibhajyate svakarmabhiḥ parasparam
yad eva yasya yautakaṃ tad eva tatra so 'çnute

„In jener Welt theilt Einer dem Anderu nicht von seineu Werkeu aus; uur was ihm selbst zu eigen, das erlangt dort Jeder“; cf. XII, 12101; III, 13868.

[2] Seine Unparteilichkeit wird den Fürsten als Muster hingestellt; wie er sollten sie alle Bevorzugungen und überhaupt alle Zorn- und Sinueserregungen unterdrücken:

Manu VIII, 173:

. . . yama iva svâmî svayaṃ hitvâ priyâpriye
varteta yâmyayâ vṛittyâ jitakrodho jitendriyaḥ

IX, 307:

yathâ yamaḥ priyadveshyau prâpte kâle niyacchati
tathâ râjñâ niyantavyâḥ prajâs tad dhi yamavratam

vgl. Böhtlingk, Indische Sprüche Nr. 5136.

In einem andern Falle (Mahâbh. I, 4305 ff.) wird Yama wegen seiner Amtsverwaltung weit energischer zur Rede gestellt. Die Einsiedelei des Asketen Aṇîmâṇḍavya hatten sich mit Beute beladene Diebe zum Versteck erwählt; die Wächter verfolgten ihre Fährte und befragten den Brahmanen nach dem Wege, den die Verbrecher eingeschlagen, erhielten aber von Aṇîmâṇḍavya, der das Gelübde des Schweigens auf sich genommen hatte, keine Antwort.[1] Als nun ein Durchsuchen der Hütte zur Entdeckung der Diebe führte, regte sich auch gegen jenen als ihren vermeintlichen Helfershelfer der Verdacht, und Aṇîmâṇḍavya wurde mit ihnen gefesselt vor den König geführt. Dieser befahl nun, die Gefangenen sämtlich zu pfählen; es geschah, aber einzig der Brahmane gab auch unter dieser tödtlichen Qual nicht seinen Geist auf. Als nach Verlauf vieler Tage der König davon erfuhr, ward er seines Unrechts gewahr, bat das Opfer seines vorschnellen Entschlusses um Verzeihung und nahm Aṇîmâṇḍavya vom Pfahle herunter; das Holz aus seinem Körper zu ziehen, gelang jedoch nicht; an der Stelle, wo es in den Leib gespiesst war, brach es ab.[2] Als der Brahmane, der ungeachtet seines Missgeschicks das Büsserleben fortgesetzt hatte, später in das Todtenreich gelangte, forderte er von Yama zu wissen, was der Grund seiner schweren Leiden gewesen sei; daran gemahnt, dass er in der Jugend kleine

[1] Ein Gegenstück dazu erzählt Mahâbh. VIII, 3448 ff.; hier ertheilt der Asket Kauçika, der das Gelübde gethan, stets die Wahrheit auszusagen, Räubern den gewünschten Aufschluss über den von Leuten, welche sich vor ihnen geflüchtet, aufgesuchten Unterschlupf; er überliefert sie so ihren Mördern und verwirkt dadurch seine Bestrafung in der Hölle. — Ueber die zu Grunde liegende Moral vgl. Holtzmann, Zur Gesch. u. Kr. des Mahâbh. p. 80 ff.

[2] Daraus wird Vers 4328 f. sein Name „Mâṇḍavya mit dem Pflocke (*aṇî*)“ erklärt.

Vögel gequält habe, beschwerte er sich über diese ungerechtfertigt strenge Busse, verfluchte ihren Urheber zur Çûdrageburt und verfügte, dass fortan die vor dem vierzehnten Lebensjahre begangenen Fehltritte unbestraft bleiben sollten. Und Yama ward thatsächlich in der niederen Kaste als Vidura geboren.[1]

[1] Kurz erwähnt werden die Hauptpunkte dieses Märchens auch I. 2420—2426: aus letzterer Stelle geht hervor, dass die Misshandlung nur eines Vogels so grausame Ahndung von Yama fand (V. 2423: *ishîkayâ mayâ bâlyâd viddhâ hy ekâ çakuntikâ;* V. 4332: *patangikânâṃ puccheshu tvayeshîkâ praveçitâ*); angesichts dieser Ungerechtigkeit beschuldigt Aṇîmâṇḍavya den Todesherrn der schweren Sünde des Brahmanenmordes und schleudert seinen Fluch gegen ihn. — Ein solches Auftreten einem Gotte gegenüber erscheint verwunderlich, aber ganz abgesehen von der dem langjährigen Asketen zu Gebote stehenden Macht braucht man nur an Manu IV, 165 ff. zu denken, wonach der Versuch der Körperverletzung eines Brahmanen mit hundertjähriger Höllenqual, der thatsächliche Schlag — sei es auch nur mit einem Grashalm — mit einundzwanzig schlimmen Wiedergeburten (diese Zahl ist abhängig von der Höllenaufzählung IV, 87—91) bestraft wird; wer aber gar Blutvergiessen herbeigeführt hat, wird im Jenseits so viele Jahre von Andern gegessen, wie viele Staubkörnchen das Blut am Erdboden aufnimmt. (Diese Stelle löst auch Weber's Zweifel bezüglich des ganz ähnlichen Passus Taittirîya-Saṃhitâ II, 6, 10, 2, Ind. Stud. X (1868) p. 66.)

Die Aṇîm.-Sage hat im Rahmen ähnlicher Legenden Wilford, Asiatic Researches X (1808) p. 60 ff. behandelt; die zuletzt p. 67 ff. mitgetheilte Variante ähnelt dem 16. Capitel des Mârk. Pur., wo V. 27 des unschuldig gepfählten Mâṇḍavya Erwähnung geschieht (vgl. auch Ind. Sprüche Nr. 7461); ferner berichtet sie Ward a. a. O. I p. 80 f.

II.

Dass die buddhistische Litteratur in dem, was sie zu unserem Thema mittelbar, d. i. hinsichtlich des Höllenglaubens und verwandter Vorstellungen, oder unmittelbar, d. i. in der Schilderung visionärer Höllenbesuche, beibringt, ganz neue Wege, abseits von den durch die brahmanische Tradition begangenen, eingeschlagen haben sollte, wird man nach dem oben mehrmals über die inneren Beziehungen beider Religionen und namentlich über die gemeinsame Basis der Seelenwanderungstheorie Gesagten nicht erwarten. Ueberdies bleibt zu bedenken, dass der Buddhismus ein gut Theil der alten nationalen Mythologie ins neue Lager mit herübergenommen, dass er, um die Worte Edmund Hardy's[1] zu gebrauchen, „eigentlich nur das Machtverhältniss zwischen der Menschen- und Götterwelt umgekehrt, die Diener zu Herren und die Herren zu Dienern gemacht" hatte. Freilich muss man im Auge behalten, dass auch die Brahmanen ihre Rangstellung ins Ungemessene erhöht und pochend auf die dem Opfer innewohnende Kraft, dessen Leitung ja ganz ausschliesslich in ihrer Hand lag, sich in grenzenlosem Selbstbewusstsein gar als Götter, als Spitze des Weltalls gefühlt hatten,[2] so zwar, dass

[1] Der Buddhismus nach älteren Pâli-Werken dargestellt (1890) p. 18.

[2] Vgl. Weber, Indische Studien X p. 35 ff.

Legenden von einem durch besonders fromme Priester auf die Götter bethätigten Einfluss für das gläubige von der Geistlichkeit wohlgezogene Volk nichts Verwunderliches an sich trugen. Mit einem Worte: die Ehrfurcht vor den Göttern war im Verblassen, und auf Schritt und Tritt erkennen wir eben, wie die Ideenumwälzungen, die man so oft als Quintessenz des Buddhismus bezeichnen hört, zur Zeit der Begründung dieses Glaubens sozusagen in der Luft lagen, und wie Buddha nur derjenige war, welcher mit Geschick und geistiger Energie den allmählich stricter formulirten, zu einem harmonischen Ganzen ausgebildeten Lehrsätzen öffentliche Anerkennung erwirkte und damit jenen ohne Kampf und Waffen geführten Eroberungszug anbahnte, dessen schönste Siegesfrüchte jedoch in späteren Jahrhunderten eine brahmanische Gegenreformation — wer weiss, durch welche Vereinigung persönlicher, socialer und politischer Momente — dem Widerpart zu entwinden verstand.

Die Beförderung einer sündhaften Person zur Hölle veranschaulicht ein lebensvoller Abschnitt des Vimâna-Vatthu,[1] der hier in extenso wörtlich übersetzt folgen möge:

„Den lange verreist gewesenen Menschen, der aus der Ferne wohlbehalten ankommt, bewillkommnen Verwandte, Freunde und Genossen, wenn er angekommen; so auch empfangen den Tugendhaften, wenn er aus dieser Welt zur andern gegangen, die tugendhaften Werke wie einen lieben Verwandten, der angekommen.“ [2]

[1] Ed. E. R. Gooneratne (1886) cap. 52. Vorher ist die Revatî-Episode in Text und Uebersetzung von Minayeff in seiner Pâli-Grammatik, französ. Ausgabe (1874) p. XIX ff. mitgetheilt. — Meine von M. in mehreren Einzelheiten abweichende Uebertragung folgt der erstgenannten Ausgabe der Pâli Text Society.

[2] = Dhammapada 219 f. Der damit sich nahe berührende Gedanke, dass die Werke des Menschen allein ihn ins Jenseits be-

„Erhebe dich, du sehr sündhafte Revatî, zu dem nicht verschlossenen Thore wollen wir dich, deren Gewohnheit Nicht-Geben, führen, wo die unglücklichen von Schmerz betroffenen Höllenwesen sich befinden.“

So sprachen des Yama Boten, die zwei grossen rothäugigen Yaksha's, und ergriffen je an einem Arme die Revatî und gingen fort zur Götterschaar zu einem sonnenfarbenen, prächtigen, glänzenden, schönen, mit einem Goldgewebe bedeckten Palaste.

„Wem gehört dieser von Menschen erfüllte Palast, leuchtend wie die Strahlen der Sonne? Schaaren von Frauen, mit bestem Sandelholz eingerieben, schmücken zu beiden Seiten den Palast; der Sonne gleich an Farbe erscheint er. Wer ergötzt sich, des Himmels theilhaftig geworden, in dem Palaste?“

„Zu Benares war ein (Buddha-)Verehrer[1] mit Namen Nandiya, ohne Neid, ein Held im Spenden, freigebig. Ihm gehört dieser von Menschen erfüllte Palast, leuchtend wie die Strahlen der Sonne; Schaaren von Frauen, mit bestem Sandelholz eingerieben, schmücken zu beiden Seiten den Palast; der Sonne gleich an Farbe erscheint er. Dieser ergötzt sich, des Himmels theilhaftig geworden, im Palaste.“

„Des Nandiya Frau und Haushälterin bin ich, o ihr

---

gleiten, kehrt als Grundsatz der Seelenwanderungs- und Vergeltungstheorie in der indischen Spruchweisheit typisch wieder; Einiges hierüber bei Muir, Metrical Translations from Sanskrit Writers p. 222 ff. — In einem Volksliede, das Krauss, Sagen und Märchen der Südslaven II (1884) p. XVII übersetzt, heisst es:

Wann der Tod den Menschen heimsucht,
Trägt der Mensch bass nichts von dannen,
Als gekreuzt die weissen Hände
Und die Thaten, die gerechten.

[1] *Upâsaka* „Laiengenosse“ im Gegensatz zu den eigentlichen Mitgliedern der Gemeinde, den Bettelmönchen (*bhikkhu*).

Herren aller Geschlechter; in des Gatten Palaste will ich mich jetzt erfreuen; nicht begehre ich die Hölle zu schauen.“ [1]

„Dein ist diese Hölle, o du sehr Sündhafte; Tugendhaftes ist von dir in der Welt der Lebenden nicht gethan worden; nicht erlangt ja der Neidische, Zornige, Sündhafte die Gemeinschaft mit den in den Himmel Gehenden.“

„Was für schmutziger Koth und Harn zeigt sich hier! Welch schlechten Geruch weht dieser Urin an!“

„Dies ist die tiefe [Hölle], Saṃsavaka [2] genannt, wo die Menschen kochen; tausende von Jahren brätst du hier, o Revatî.“

„Was ist mit dem Körper, mit der Rede, mit Gedanken Böses gethan worden? Wodurch ist die tiefe [Hölle] Saṃsavaka, wo die Menschen kochen, erlangt?“

„Bettelmönche, Brahmanen und andere Bittsteller hast du durch falsche Rede getäuscht; diese Sünde ist von dir begangen worden. Dadurch ist die tiefe [Hölle] Saṃsavaka, wo die Menschen kochen, erlangt; dort brätst du tausende von Jahren, o Revatî. Die Hände schneiden sie ab und auch die Füsse, die Ohren schneiden sie ab und auch die Nase; und auch Schaaren von Raben vereinigt herbeigekommen fressen das [noch] zuckende [Fleisch].“

„Wohlan! führet mich nur zurück; viel Gutes werde ich thun durch Spende, ruhiges Leben, Selbstbezwingung und Beherrschung, was gethan habend man glücklich wird, und worüber man nachher nicht Reue empfindet.“

---

[1] In der Vision des Ardâ Virâf wird Cap. LXVIII auch der Ehegatte in das Paradies, die Frau, die in Gedanken, Worten und Thaten gesündigt hat, zur Hölle geführt; Leid und Freud Beider aber mindert sich, da Letztere zu ihren Gunsten geltend macht, dass ihr Ehemann die Pflicht verabsäumt habe, sie zur Tugendübung anzuhalten.

[2] = sanskr. *saṃsrâva(ka)* Zusammenfluss scil. von Eiter etc.

„Ehedem achtlos gewesen jammerst du jetzt; der selbstgethanen Werke Vergeltung wirst du erlangen.“

„Wer aus der Götterwelt in die Menschenwelt gegangen seiend, befragt mir so antworten möchte: „Den mit Strafe Belegten gebet Spende, Bekleidung, Lager, Speise und Trank“, erlangt der [vormals] Neidische, Zornige, Sündhafte nicht die Gemeinschaft mit den in den Himmel Gehenden?[1] — Ich sicherlich, wenn ich von hier gegangen menschliche Geburt erlangt haben werde, werde freigebig, die Gebote vollziehend vieles Gute thun durch Spende, ruhiges Leben, Selbstbezwingung und Beherrschung. Und Gärten werde ich einrichten und Zugänge für schwierige Pfade und Tränken und Brunnen mit klarruhigem Sinne. Am vierzehnten, fünfzehnten und am achten Tage des halben Monats[2] und zur aussergewöhnlichen Fastenzeit[3] werde ich den mit den achttheiligen [Vorschriften][4]

[1] Dieser Vers, wenn anders seine Uebersetzung dem Sinne gerecht wird, bezieht sich auf eine dem Höllenleben folgende menschliche Existenz, die zur Läuterung führen soll.

[2] Ueber diese Zeitansätze vgl. Oldenberg und Rhys Davids in ihrer Uebers. von Mahâvagga II, 1, 1, Sacred Books of the East XIII (1881) p. 139 Anm. und Kern, Der Buddhismus, deutsche Uebers. II (1883) p. 256.

[3] *Pâṭihâriyapakkha* cf. Childers, Dictionary p. 618, ferner Rhys Davids, Buddhism p. 141 als Erklärung zu dem ganz conformen Vers 27 (26) des Dhammika-Sutta im Sutta-Nipâta.

[4] Die acht Vorschriften bestehen für den Laienjünger darin, kein lebendes Wesen zu tödten, nichts zu nehmen, was ihm nicht gegeben ist, keine Unwahrheit zu reden, sich vom Trunke, von Unkeuschheit, vom Speisegenuss Nachts zur ungehörigen Zeit fernzuhalten, Kränze und Wohlgerüche zu vermeiden und die Lagerstatt sich nur auf der Erde auszubreiten: Dhammikasutta (Sutta-Nipâta cap. 26 ed. Fausböll (1884) p. 70) Vers 25 f.

25. *pâṇaṃ na hane na câdinnam âdiye*
musâ na bhâse na ca majjapo siyâ

wohlvereinten Uposatha (Sabbath) halten. immer eingeschlossen in die Gebote, und nicht werde ich die Spenden ausser Acht lassen. Von mir selbst ist dies (= die Vergeltung) gesehen worden."

Die so Jammernde und nach allen Seiten sich Windende warfen sie in die grause Hölle, die Füsse nach oben, den Kopf abwärts gerichtet. [Sie aber sprach:]

„Ich war ehedem neidisch, lästernd die Bettelmönche und Brahmanen, und durch Unwahrheit den Gatten getäuscht habend brate ich in der Hölle von grausigem Aussehen." —

Hat so auch die Lehre Buddha's die alten grobsinnlichen Anschauungen vom Uebergange des Menschen zum Yama-Reiche bewahrt, so verabsäumt sie es doch nicht, dieselben in ähnlicher Weise sittlich zu vertiefen, wie dies ihr mit so vielen Glaubensartikeln gelungen ist. Eine wunderschöne Stelle im Aṅguttara-Nikâya[1] behandelt die Aburtheilung eines Missethäters, den die Höllenwächter vor den Richterstuhl Yama's gebracht haben. Dieser frägt ihn, ob er denn nicht auf Erden seinen ersten Boten gesehen habe, das Alter, abgesandt, um den Menschen durch die Mahnung, dass auch er diesem unterworfen, zu reinem Wandel anzuspornen. Gesehen hat nun jener allerdings die alte Person, deren Aeusseres Yama ihm genau in Erinnerung bringt, aber ihre Wesenheit hat er damals nicht begriffen und so in seiner Achtlosigkeit auch sein ferneres Leben nicht weise gelenkt. Und dasselbe Geständniss

abrahmacariyâ virameyya methunâ
rattiṃ na bhuñjeyya vikâlabhojanam
26. *mâlaṃ na dhâre na ca gandham âcare*
mañce chamâyaṃ vâ sayetha santhate
etaṃ hi aṭṭhaṅgikam âh' uposatham
bhuddhena dukkhantagunâ pakâsitam

Vgl. auch Oldenberg, Buddha p. 411.

[1] III, 35 ed. Morris Bd. I (1885) p. 138 ff.

seiner Indifferenz gegen die höchsten Zwecke des irdischen Daseins muss er auch in Betreff des zweiten und dritten Götterboten wiederholen, welche als Personificirung der Krankheit und des Todes auf die Erde abgesandt sind.[1] — Sein Urtheil wird gefällt, die Höllenwächter ergreifen ihn, und wieder hören wir vom Fesseln, Stechen, Schlagen, Stossen, Schleifen, Verbrennen und Sieden in der von Eisen und Feuergluth strotzenden Hölle, von diesen tödtlichen Qualen, aus denen der Unglückliche immer wieder zu neuem Leben und gleichem Schicksale erwacht, bis auch der letzte Rest der Sünde seine Sühnung gefunden.[2]

Und ganz entsprechend wiederholt sich auch in der Höllen-

---

[1] Hiermit ist der alte Bericht zu vergleichen, wie Buddha durch Nachdenken über Alter, Krankheit und Tod zur Erkenntniss des Leidens, der Nichtigkeit des Lebens kommt — woraus die spätere Zeit die Legende geformt hat, dass Gotama als Jüngling einem Greis, einem Kranken, einem Todten und zuletzt als Hinweis auf den Weg zur Aufhebung des Leidens einem Bettelmönche begegnet sei. Vgl. Oldenberg a. a. O. p. 112 f.; Rhys Davids, Buddhist Birth Stories I p. 76 ff.

Die Wanderung der Fabel von den Todesboten nach dem Abendlande bespricht der interessante Aufsatz von Morris, Devadûtâ (Death's messengers), Journal of the Pâli Text Society 1885 p. 62 ff., mit geringfügigen Aenderungen wiederholt im Folk-Lore Journal VII (1889) p. 179 ff.

[2] Vgl. die Wiedergabe dieses Abschnittes bei Oldenberg a. a. O. p. 250 f., in dessen Vorlage noch ein vierter und fünfter Yama-Bote, das Kind und der Verbrecher, hinzutritt. „Aus einer Sammlung der Reden Buddha's" ist die Erzählung übersetzt von Palladius, Das Leben Buddha's, Arbeiten der K. Russ. Gesandtschaft zu Peking über China II (1858) p. 252 ff. — Zu weiteren Ausführungen über die Höllenstrafen vgl. Jâtaka 530 (ed. Fausböll V (1891) p. 266 ff.).

schilderung, welche das Kokâliya-Sutta des Sutta-Nipâta[1] Buddha in den Mund legt, die Marter der Spiesse, Pflöcke, Hämmer und Feuerbrände; es sieden die Bösewichte in Töpfen, welche durch ihre nach allen Seiten gleich abschüssige Form ein Entrinnen unmöglich machen, während Andere im Schwertblätterwalde, in den scharfe Schwerter und Messerschneiden führenden Fluthen der Vaitaraṇî oder unter den Bissen der hungrigen Thiere leiden.

Ein noch weit höher anzuschlagendes ethisches Motiv, als uns in der oben beregten Erzählung des Aṅguttara-Nikâya entgegentritt, bildet den Grundgedanken der in buddhistischem Sanskrit überlieferten Legende vom Bodhisattva Avalokiteçvara. In Bewahrheitung der schon im Saddharma-Puṇḍarîka (cap. XXIV) gegebenen Verheissung, dass Avalokiteçvara aller Trauer, jedem Kummer und Elend und selbst den Qualen im Yama-Reiche ein Ende bereiten werde, besucht dieser von dem Glorienschein der wundersamsten Mythen umstrahlte Heilige[2] auch die Hölle Avîci. Wie ein Fürst hält er seinen Einzug; die ihm entströmende Lichtfülle dringt — man erinnert sich des in den Ueberlieferungen wiederholt erwähnten Lichtstrahles.

[1] Cap. 36 ed. Fausböll p. 123 ff. Eine vollständige Uebersetzung des Sutta-Nipâta ist von Fausböll, Sacred Books of the East X (1884) Part II, eine Theilübers. durch Coomâra Swâmy (1874) veröffentlicht worden.

[2] Von genaueren Mittheilungen über Avalokiteçvara nenne ich hier nur Burnouf, Introduction à l'histoire du Buddhisme Indien p. 115; 226; Koeppen, Die Religion des Buddha II (1859) p. 20 ff. u. ö.; weitere Angaben bei Beal, Si-Yu-Ki, Buddhist records of the western world I (1884) p. 60; 127 f. In Kern's solarer Mythenreihe ist Avalokiteçvara „der sichtbare Sonnengott" und auch der Zustand eines Höllenwesens nur ein mythologischer Ausdruck, dessen realer Hintergrund der Stand der Sonne und anderer Himmelslichter im Nadir (= Avîci) ist: a. a. O. I p. 417; 531.

der von Buddha ausgeht und alle Weltregionen bis hinab zu den tiefsten Unterwelten erleuchtet — bis zur Oberwelt in den Jetavana-Park, wo Buddha selbst seinen Jüngern Avalokiteçvara's Preis verkündet. Dieser befreit indessen — Realismus und Allegorie wetteifern in dieser Schilderung miteinander, die sattesten Farben aufzutragen — die Höllenopfer von ihren Schmerzen; an Stelle der brennenden Gluth treten milde Lüfte; der mit wallendem Wasser angefüllte Topf, in welchem Millionen von Menschen wie Hülsenfrüchte kochen, berstet, ein Teich mit süssem Nass und Lotusblüthen ersetzt das frühere Feuermeer. Rathlos gehen die Diener zu Yama, die unerhörte Störung ihres Amtes zu melden; sobald aber dieser den Fremdling erkannt hat, bezeugt auch er ihm seine Verehrung, ohne seiner Thätigkeit irgendwelchen Widerstand zu bieten.[1] Avalokiteçvara seinerseits setzt das erlösende Werk

[1] Dagegen liefert uns der Mahâpratisarâkalpa ein Beispiel, dass Yama einen Brahmanen, bei dessen Erscheinen in der Hölle auch alle Qualen enden, weil er im Besitze eines alles Ungemach hebenden Spruch-Amulets ist, aus seinem Reiche entfernt: Râjendralâla Mitra, The Sanskrit Buddhist Literature of Nepal (1882) p. 168. Auch die bald folgende Kwan Yin-Sage zeigt Yama in einer ähnlichen Rolle. — Das Padma-Purâṇa erzählt von Dhaneçvara, der von Yama entlassen wurde, da die Höllenqualen auf ihn keine Wirkung ausübten; er ist im Leben Zeuge der Vishṇu-Verehrung anderer Frommer gewesen und hat schon dadurch ein so hohes Verdienst erworben! cf. Wilson, Journ. of the R. As. Soc. V p. 306. Ueber Janaka's Auftreten in der Hölle s. oben p. 50. — Nach dem Uttarakâṇḍa des Râmâyaṇa verscheucht der Eintritt Râvaṇa's die Finsterniss der Hölle; die Gefesselten sucht er mit Gewalt zu befreien, und im Augenblick erlangen diese ein ungeahntes Glück. (XXV, 21 ff. Von eben demselben Râvaṇa citirt W. J. Wilkins, Modern Hinduism (1887) p. 482 f. „aus dem Mahâbhârata“ eine Erzählung, nach welcher er den Entschluss fasste, die Höllenwesen zu erlösen, diesen Muth zusprach und mit

in der Preta-Stadt fort. An diesem (nicht mehr zu den Höllen selbst gehörigen) Orte der Verdammnis wandeln Hunderttausende von entsetzlichen Gestalten, verbrannten Pfeilern und Knochengerippen gleich anzuschauen, mit berghohen Bäuchen

---

seinen zwanzig Armen sie aus der Unterwelt befördern wollte. Aber obwohl Yama ihn gewähren lässt, sinken jene immer wieder zurück, sodass der Welteneroberer Râvaṇa sich überzeugt, dass auch er eine Verurtheilung zur Hölle nicht rückgängig machen könne. — Wilkins' Quelle ist mir unbekannt.) Dann aber beginnt Râvaṇa's Kampf mit dem herbeigeeilten Streitheere und nach dessen Niederlage mit Yama und seinen hervorragendsten Bundesgenossen selbst. Nach siebentägigem erbitterten Kampfe zwischen Râvaṇa und Yama schreitet Brahman, der mit den anderen Göttern das Schlachtfeld betreten hat, vermittelnd ein; er veranlasst Yama, den Gegner nicht weiter zu bedrängen, da, wenn dieser bezwungen würde, das von ihm (Br.) gegebene Versprechen gebrochen und damit die ganze Welt der Unwahrheit verfallen wäre. Yama beugt sich vor des Oberherrn Willen und entzieht sich dem Anblicke des Gegners durch die Flucht. (XXV, 24 ff.; XXVI.) Râvaṇa ist somit Sieger geblieben, aber nur durch einen Act der Courtoisie Yama's gegen den obersten der Götter.

Von einer wirklichen Bewältigung Yama's berichtet der Harivaṃça V. 4913 ff. (cf. Vishṇu-Pur. V, 21): Kṛishṇa dringt in sein Reich und verlangt den gestorbenen Sohn seines Lehrers Sândîpani zurück; er erreicht auch thatsächlich seinen Zweck, nachdem er den Todesgott in heftigem Kampfe besiegt hat (V. 4923). — Die erbärmlichste Rolle spielt Yama im 14. Capitel des Vîracaritra, aus dem Jacobi, Indische Studien XIV (1875) p. 121 f. Folgendes angibt: „Als Âpastamba in der Gaṅgâ badet, fliesst beim Anblick der Rambhâ sein Same. Eine Tigerin trinkt von dem Wasser und gebiert dadurch einen Sohn, der halb Menschen-, halb Tigergestalt hat. Dieser, um seines Vaters Leben zu erhalten, will den Yama ermorden. Als selbst die Götter den Yama nicht mehr retten können, sucht und findet derselbe Zuflucht bei Âpastamba."

und mit Mäulern von der Grösse eines Nadelöhrs.[1] Auch ihrer Noth setzt Avalokiteçvara ein Ziel: er spendet ihnen Trank und Kühlung, erlöst sie aus ihrem Körper, verleiht ihnen die Gabe richtigen Denkens und der wahren Erkennt-

[1] Diese absonderliche Charakterisirung der Preta's geht durch die ganze buddhistische Schriftenmasse (speciell mit ihnen befasst sich das Petavatthu) hindurch. Ihr Aufenthalt ist nicht immer, wie hier, innerhalb bestimmter Grenzen nahe den Höllen gedacht, sondern sie schwirren nach echter Gespensterart überall umher, besonders an den Begräbnissplätzen, in Gräben oder als Feuerbrände in der Luft kreisend (so Avadâna-Çataka V, 5, benutzt in der von Schiefner im Auszuge übersetzten tibetischen Lebensbeschreibung Buddha's, Mémoires présentés à l'Acad. Impér. de St. Pétersbourg VI (1851) p. 299; Feer, Fragments extraits du Kandjour, Ann. du Mus. Guim. V (1883) p. 289; Pallas a. a. O. II p. 55). Bei all ihrem Elend nehmen sie doch bereits einen höheren Grad in der fünffach (oder mit Hinzurechnung der Asura's sechsfach) abgestuften Existenzenfolge ein als die Höllenwesen; es folgen ihnen noch, wie dies das Pañcagati-Dîpana eingehend beschreibt, die drei Kategorieen der Thiere, Menschen und Götter. — Schon bei brahmanischen Autoren bedeutet *preta* (urspr. nur = hingegangen, verstorben) die geisterhaften Seelen, die noch der durch bestimmte Opfer seitens der Hinterbliebenen zu erwirkenden Aufnahme unter die Pitṛi's, die Manen harren; vgl. Caland a. a. O. p. 22; 74 und die oben p. 32 Anm. C.'s Abhandlung entnommenen Stellen; der Uebergang zu den buddhistischen Phantasmagorieen (schon bei Manu sind diesen ganz ähnliche Bemerkungen) war damit sehr erleichtert. Jedenfalls kann man hier nicht kurzweg die Preta's den Pitṛi's des Veda gleichstellen, wie dies Edmund Hardy a. a. O. p. 18 thut. — Zum Ganzen vgl. hauptsächlich Feer, Études Bouddhiques, Journal Asiatique, Série VIII, T. III (1884) p. 109 ff. u. seine Uebers. des Avadâna-Çataka, Annales du Musée Guimet XVIII (1891) p. 161 ff.; J. J. M. de Groot, Les fêtes annuellement célébrées à Émoui (Amoy) II, Ann. du M. G. XII (1886) p. 411 f.

niss und führt sie schliesslich als Bodhisattva's in die Sukhâvatî-Welt, das paradiesische Reich der Freude, wo der Buddha Amitâbha,[1] dessen emanirter Sohn Avalokiteçvara ist, thront. In dieser Weise bethätigt er sein gnadenvolles Wirken an Tausenden und Abertausenden in den verschiedenen Höllen schmachtender Wesen,[2] und erst wenn das letzte derselben durch ihn reif für das Licht der Wahrheit und der Erlösung theilhaftig geworden, will auch Avalokiteçvara „die Leuchte der Blinden, der Schattenspender für die von der Sonnengluth Versengten, der belebende Quell für die von Durst Bedrängten, der Tröster der Fürchtenden, der Arzt der Kranken, er, der an den Unglücklichen Elternstelle versieht und den zur Hölle Verdammten den Weg zum Nirvâṇa zeigt" die Bodhisattva-Würde mit der höchsten Buddhaschaft vertauschen — ein echt

[1] Kern in der Uebers. des Saddharma-Puṇḍarîka a. a. O. p. 178 A. 4 erläutert Amitâbha „the ruler of the blessed dead in the city of Bliss" als „a variety of Yama", was richtig verstanden sicherlich zutreffend ist. Vollends aber in Amitâbha nichts weiter als „another name of Yama" zu erkennen, wie Kern p. 417 Anm. 3 aus Saddh. Puṇḍ. XXIV, 30 folgert, ist doch im Hinblicke auf die bei Yama scharf hervorstechende, mit Amitâbha's Wesen aber gar nicht zu vereinigende und auch niemals vereinigte infernalische Seite nicht angängig.

[2] Vgl. die tibetische Dung-ma, die Göttin der Muscheltrompete; letztere stellt den Ruf der heiligen Lehre dar. Sobald ein neu erschienener Tathâgata in die unteren Regionen hinabsteigt und die Muschel erschallen lässt, werden alle Verdammten, die den Ton der Trompete vernehmen, erlöst und gehen in den Tushita-Himmel ein: Pander-Grünwedel, Das Pantheon des Tschangtscha Hutuktu, Veröffentlich. aus dem Berl. Museum f. Völkerkunde I (1890) p. 105. S. auch die allgemeineren Bemerkungen bei Pallas a. a. O. II p. 63 und Is. Jac. Schmidt, Ueber die sogenannte dritte Welt der Buddhaisten, Mémoires de l'Acad. de St. Pétersb. II (1834) p. 39.

christlicher Gedanke, der sein würdiges Gegenstück findet in der transcendentalen Auffassung der Geburt des Meisters selber,[1] welcher den Tushita-Himmel verlassen habe, um durch sein Erdenleben die Menschen von Leid und Sünde zu reinigen.

Die vorstehende Erzählung, welche, natürlich in gewohnt weitschweifiger Ausführung, mehrere Capitel des Kâraṇḍavyûha[2] füllt, hat Cowell[3] übersetzt, indem er zugleich ihre — übrigens nicht sonderlich frappante — Aehnlichkeit mit der im apokryphen Evangelium des Nikodemus geschilderten Höllenfahrt Christi vermerkt.

Das chinesische Aequivalent des nordbuddhistischen Avalokiteçvara ist die Göttin Kwan Yin, an die sich folgende Sage knüpft:[4] Kwan Yin weigert sich, dem Befehl ihres König-

[1] Auch Buddha's Erbarmen erstreckt sich, wie wir im Weiteren noch sehen werden, auf die in Sünde Verstorbenen.

[2] Ed. Satya Brata Samasrami, Calcutta 1873, p. 7 ff.; vgl. auch p. 18; 48; 50; 66 f.; 88 f. Am Schlusse, p. 97 f., folgt wieder eine lange Aufzählung von Höllenstrafen.

[3] The Northern Buddhist legend of Avalokiteçvara's descent into the hell Avîci, Journal of Philology VI (1876) p. 222 ff.

[4] Nach Eitel, Three lectures on Buddhism (1871) p. 33, in Uebersetzung mitgetheilt von Wurm, Geschichte der indischen Religion (1874) p. 193 f. Ausführlicher und mit einigen Abweichungen ist die Sage von J. J. M. de Groot in seinem oben citirten Werke Bd. I, Annales du Musée Guimet XI (1886) p. 188 ff. wiedergegeben, wo namentlich auch der religionsgeschichtliche Untergrund näher discutirt ist. Die Episode in der Hölle ist hier dergestalt variirt, dass in Folge der Gebete und Segenssprüche die Verdammten schaarenweise zur Erde zurückkehren; die Fürsten des Höllenreiches wünschen darauf, diese so machtvollen Gebete zu hören, was unter der Bedingung gewährt wird, dass alle Seelen zur Erlösung gelangen, und so wird in einem Augenblicke die Qualenstätte zu einem Paradies der Seligkeit. Yama aber, um der Zerstörung seiner Herrschaft Einhalt zu thun, begibt sich aller

lichen Vaters zu gehorchen und zu heirathen; sie geht in ein Kloster, wo ihr auf Weisung des erzürnten Königs die niedrigsten Dienste für die anderen Nonnen übertragen werden. Himmlische Geister verrichten jedoch diese Gesindearbeit für sie; der Vater lässt das Kloster in Brand stecken, aber ein Regen löscht das Feuer, und alle Inwohner bleiben unversehrt. Darauf wird das Mädchen wieder an den Hof gebracht, damit die Mutter sie durch schmeichelndes Zureden zur Heirath bewege; als auch damit nichts erreicht wird, befiehlt der König dem Henker, ihr den Kopf abzuschneiden: so oft aber das Schwert ihren Nacken berührt, springt die Klinge in tausend Splitter, ohne die Jungfrau zu verletzen. Der Vater lässt sie nun erdrosseln: als es geschehen war, erscheint plötzlich ein weisser Tiger und trägt ihren Körper in einen dunklen Wald. Dort erblickt ihre Seele in einem traumähnlichen Zustande einen Jüngling, der sie heisst, ihm zu Yama zu folgen. Während sie nun die verschiedenen Höllenräume durchschreitet, ruft sie fortwährend Amitâbha Buddha, den Herrn des Paradieses, mit gefalteten Händen an: dies hat zur Wirkung, dass ein Blumenregen vom Himmel niedergeht, der Erdboden Lotusblumen sprossen lässt und alle die höllischen Folterwerkzeuge zerbrechen. Als sie vor Yama tritt und dieser bemerkt, wie unter ihren Fussspuren seine Hölle sich zum Paradiese wandelt, ruft er entrüstet aus: „Wie kann die Welt gebessert werden, wenn wir keine Hölle haben sollen?“ und befiehlt, Kwan Yin wieder nach dem Walde, woher sie gekommen, zurückzusenden. Hier erwacht sie aus ihrem Traume: sie sieht sich vom Himmel zur Erde zurückversetzt und ist rathlos, wo sie ihre Wohnung aufschlagen soll. Da tritt ein buddhistischer Einsiedler vor sie und lädt sie mit freundlichen Worten

---

Rechte auf die Seele der Besucherin und lässt diese zur Erde zurückbringen. (p. 193.)

ein, seine Klause mit ihm zu theilen. Aufgebracht weist sie ihn zurück; der Mönch aber zeigt sich in seiner wahren Gestalt als Buddha, der nur ihre Tugend habe erproben wollen, und sorgt dafür, dass sie durch überirdische Macht nach der chinesischen Küste gebracht wird. Hier lebt nun Kwan Yin; ihr Beruf ist, die Seeleute vor drohender Gefahr und Schiffbruch zu retten und das Leid der Menschen zu lindern.[1] Als sie von der schweren Erkrankung ihres Vaters hört, heilt sie ihn mit dem aus ihren Armen herausgeschnittenen Fleische, und als Beweis seiner Dankbarkeit lässt der König ihr eine Statue zu ewigem Gedächtniss errichten.

So spricht überall aus diesen Legenden, getreu den Grundlehren des Buddhismus, die im Uebrigen in seinen nördlichen Abzweigungen unter allerhand abergläubischen und mythologischen Wucherungen fast ganz erstickten, werkthätige Liebe und edelste Barmherzigkeit. In hellem Glanze strahlt sie auch der Sagenkreis von Maitrakanyaka und Mittavindaka zurück, über den wir durch die Ausführungen von Léon Feer in einem Abschnitte seiner „Études Bouddhiques“[2] unterrichtet sind. Nach der nordbuddhistischen (nepalesischen) Sanskrit-

[1] Nach dem oben p. 31 Anm. 1 citirten Aufsatz „The Chinese Judges of the Dead“ a. a. O. p. 213 versinnbildlichen alle von der Priesterschaft ausgestellten Höllenbilder die göttliche Rache, nur eines zeigt die Göttin Kwan Yin, wie sie Wasser herabgiesst und eine Lotusblüthe herniederfallen lässt, um eine Seele zu befreien. Ein Beispiel für das ähnliche Wirken der entsprechenden Göttin Kwan Non in Japan gibt Eitel a. a. O. p. 34. — Monier Williams, Buddhism etc. p. 451 berichtet von einem in der Nähe des Höllentempels zu Elorâ befindlichen Felsenbilde; es zeigt, wie Padmapâṇi (= Avalokiteçvara) gebeten wird um Befreiung von Feuer, Krieg, Gefangenschaft, Raubthieren, Schlangen und von dem Tod, den man als Gerippe herannahen sieht.

[2] Journal Asiatique XI (1878) p. 360 ff.

Version, wie sie im Avadâna-Çataka IV. 6 vorliegt,[1] erzählt Buddha seinen Schülern von einer seiner früheren Existenzen, in der die unehrerbietige Behandlung seiner Mutter ihm schmerzvolle Busse eingetragen habe. Die Legende lautet in kurzem Umrisse also: Einem Grosskaufmann zu Benares ward in Erfüllung eines lange und sehnsüchtig gehegten Wunsches ein Sohn geboren. Die Eltern hüteten diesen wie ihren Augapfel und zogen ihn mit wahrhaft rührend pedantischer Sorgfalt auf. Der Vater starb auf einer Seereise, zu der ihn geschäftliche Verbindungen veranlasst hatten. Als Maitrakanyaka — so hiess der Sprössling — erwachsen war, fragte er mehrmals nach dem Berufe seines heimgegangenen Vaters, die Mutter jedoch voll Angst, der Sohn könnte auch die gefahrvollen Oceanfahrten wagen, erwähnte von dem maritimen Handel des Gatten keine Silbe. Maitrakanyaka widmete sich nun in seiner Heimath dem Kaufmannsstande und gab die Ueberschüsse, die ihm seine schwunghaft betriebenen Geschäfte einbrachten, der Mutter zur Verwendung für reiche Almosenspenden. Da bedeuteten ihm einst von Brodneid erfüllte Goldschmiede, wie er doch im Vergleiche zu dem überseeischen Handel seines Vaters sich ein untergeordnetes Gewerbe erwählt habe; die Folge war, dass er in hochgradiger Aufregung über das vor ihm so lange gehütete Geheimniss der Mutter erklärte, er werde dem Beispiele des Vaters folgen und zur See gehen. Vergebens flehte ihn die um den einzigen Sohn Bekümmerte an, zu Hause zu bleiben; mit dem Fusse stösst er die Bittende zurück, die dem theuren Scheidenden nur noch den letzten Wunsch nachrufen kann, dass ihn die Vergeltung dieser schweren Sünde nicht ereilen möge. — Gemeinsam mit fünfhundert[2] Kauf-

[1] Eine kurze Analyse derselben gibt auch Râjendralâla Mitra a. a. O. p. 28.

[2] Diese Zahl ist in buddhistischen Erzählungen typisch.

leuten wurde die grosse Expedition angetreten; sie erlitt Schiffbruch; Maitrakanyaka aber erreichte das Ufer, wo er in geringer Entfernung eine Stadt erblickte. Er machte sich auf den Weg dorthin und kam, stets die südliche Richtung einhaltend, nach den Städten Ramaṇaka, Sadâmatta, Nandana und Brahmottara, wo er in Gesellschaft von das erste Mal vier, dann acht, sechzehn, zweiunddreissig bezaubernd schönen Apsaras sich in prächtigen Palästen einem Schlaraffenleben ergab. Immer jedoch nach kurzem Aufenthalte von Ungeduld und Ueberdruss weiter getrieben gelangte er schliesslich an eine eiserne Stadt. Der erste Anblick, der sich ihm beim Eintritt bot, war ein Mann, auf dessen Haupt ein feurig glühendes Eisenrad ruhte; Eiter und Blut strömten herab und bildeten die Nahrung des Bejammernswerthen. Auf Befragen erfuhr Maitrakanyaka, dass der Mann diese Strafe durch Beleidigung seiner Mutter verwirkt habe. Schon geht Maitrakanyaka die Erinnerung an die gleiche von ihm verübte Missethat durch den Sinn und weckt in ihm die Vermuthung, dass ihn dieserhalb das Schicksal hierher gezogen, als eine Stimme aus den Lüften erschallt: „Die Gefesselten sollen befreit, die Freien gefesselt werden.“ Und alsbald tauschte das eiserne Rad seinen Platz und ruhte auf Maitrakanyaka. Zwischen ihm und dem Erlösten entspann sich nun über die unausbleibliche Vergeltung aller Handlungen eine Erörterung, die in der Frage des Ersteren nach der Dauer seiner Strafe gipfelte; es wurde ihm der Bescheid, dass sie 66000 Jahre währen würde, worauf ein Anderer, der sich einer ähnlichen That schuldig gemacht, an seine Stelle treten würde. Nun aber ereignet sich das abschliessende Wunder: Maitrakanyaka, überströmend von Erbarmen mit den Nebenmenschen, will für sie die Folter ertragen, ertragen für alle Zeiten, auf dass Keiner in Sühnung des gleichen Verbrechens ihn abzulösen habe. Doch kaum hat der edle Dulder diesem erhabenen Gedanken

Ausdruck verliehen, als das Marterwerkzeug sich von seinem Kopfe erhob und frei in der Luft hängen blieb; Maitrakanyaka stirbt und wird im Tushita-Himmel wiedergeboren.

Und dieser Maitrakanyaka — so endet Buddha seine Erzählung — war ich; dass ich in jener Existenz meiner Mutter die Mittel einhändigte, um Wohlthaten zu erweisen, verschaffte mir den Aufenthalt in den vier Städten der Lust und Wonne, die Verletzung der Kindespflicht hingegen die schwere Strafe.

Zwei andere Sanskṛit-Redactionen desselben Themas (Avadâna-Kalpalatâ cap. 24 und Divya-Avadâna cap. XXXVIII) übergehen wir, um eine vierte, die das Dvâvimçati-Avadâna enthält, etwas genauer zu betrachten. Die ganz analoge Schilderung der Reisestationen weist dieser einen Platz in unserem Sagenkreise zu, während nicht nur über Anlass und Ausgang der abenteuerlichen Fahrt, sondern auch über den Namen des Helden andere Angaben gemacht werden. Im Mittelpunkte steht hier Dhâtusteja, der Sohn Dharmakalpa's, des Königs der südlichen Gegenden. Auf einer Reise durch die dereinst ihm unterthänigen Gebiete betheiligte sich der junge Prinz an einem Pferderennen; im Eifer beachtete er gar nicht, dass er längst Alle überholt hatte, bis er sich in einer ihm ganz fremden Oertlichkeit befand. Doch unverdrossen weiter nach Süden reitend kam er (genau wie Maitrakanyaka) zu den vier Apsaras-Städten, dann aber an eine Ebene mit feuerflammendem Sande. Als er hier rathlos Halt machte, erbot sich ihm ein Ugra-Dämon von abschreckender Gestalt, ihn auf dem Rücken über die feurige Fläche hinüberzutragen. Schnell war er drüben, der diensteifrige Geist verschwand, und wieder wechselt die Scenerie: der Weg führt ihn an Menschen vorbei, die qualvolle Martern erleiden; hier brennt Einer in lodernden Feuer, dort wird Jemand von Raben und Geiern zerfressen; dieser muss glühendes Eisen schlucken, jener auf erhitzten Messerschneiden gehen u. s. f.; Brandstiftung, Ver-

trauensbruch, Diebstahl u. dgl. werden als Ursachen der einzelnen Strafen genannt. Auch der Mann, der, weil er seine Mutter beleidigt hat, eine eiserne Scheibe auf dem Kopfe trägt, fehlt nicht. Dhâtusteja selbst aber bleibt von allen Leiden verschont; denn, als er inne wird, dass er in der andern Welt ist, kehrt er nach seinem Reiche heim. Hier hat man ihm, den man längst todt glaubte, bereits Monumente errichtet; er geht nach Magadha und lässt sich in die Buddha-Gemeinde aufnehmen.

Die südbuddhistischen Pâli-Recensionen theilen die Eigenthümlichkeiten, welche uns an dem letzten Texte aufgefallen sind, nicht; dafür stossen wir auf andere Abweichungen, durch welche die ganze Anlage der Legende weit wesentlicher alterirt wird. In Betracht kommen die Jâtaka Nr. 82, 104, 369 und 439; die ersteren drei können wir als blosse abgerissene Fragmente ohne Rücksicht auf ihre belanglosen Variationen unter einander hier ausser Acht lassen, um so eher, als sie sämtlich sich selbst auf die Darstellung des ausführlichen Jâtaka 439 berufen. Mittavindaka — dieser Name ersetzt hier den sanskritischen Maitrakanyaka — ist nun nicht mehr Buddha in einer früheren Geburt, sondern sinkt zu einer Vorstufe eines der schlechteren Bhikshu's herab, während der Meister die Rolle des in die Handlung eingreifenden göttlichen oder halbgöttlichen Wesens übernimmt. Diese Verschiebung des Rankenwerkes unserer Episode ist aber auch eine durchaus gerechtfertigte, ja nothwendige Folge ihrer geänderten Grundzüge; denn der Mittavindaka der südbuddhistischen Texte ist nicht der brave Sohn, der nur aus purer Hingabe an den Beruf, für welchen der Vater das Leben gelassen, dem mütterlichen Willen Ungehorsam entgegensetzt und sich zu fluchwürdiger That hinreissen lässt, sondern sein Charakter zählt eine Reihe schwarzer Flecke, von denen ein jeder jenes einzige Vergehen Maitrakanyaka's, das überdies auch noch auf ihm lastet, weit hinter

sich zurücklässt. Zu religiöser Indifferenz gesellen sich Egoismus und Habsucht, und nur die letztbezeichneten Triebe veranlassen seine Meerfahrt. Hier erleidet er nicht Schiffbruch, sondern er wird, als das Fahrzeug sich nicht von der Stelle rührt, von den Mitinsassen auf die Bestimmung des Looses hin geopfert und über Bord geworfen. Er rettet sich durch das ihm mitgegebene Brett, und nun folgen wieder die bekannten Erlebnisse. Die Bewohnerinnen der vier auf zerstreuten Inseln belegenen Paläste sind indess keine in ewiger Freude schwelgenden Apsaras, sondern Preti's, welche in beständiger Abwechslung sieben Tage Wohllebens und sieben Tage des Schmerzes zu durchkosten haben.[1] Mittavindaka sucht sich natürlich nur am Vergnügen seinen Antheil, und voll Neugierde immer weiter vordringend gelangt er endlich an den umwallten, mit vier Thoren versehenen Qualenort. Nun macht sich an Mittavindaka eine ganz eigenartige Erscheinung bemerkbar: die brennende Hölle dünkt ihm eine reich geschmückte Stadt, in der als König sich niederzulassen er Lust verspürt; das Folterrad, das sich auf dem Haupte eines Sünders dreht, erscheint ihm als begehrenswerther Lotus, das Blut nimmt er für wohlriechende Salbe, und in dem Wehegeschrei hört er melodiösen Gesang. Das gemarterte Individuum, von dem er den „Lotus" erbittet, macht ihn auf seinen Irrthum aufmerksam; Mittavindaka aber wird durch diese Weigerung nur in ihm bestärkt. Erst als sein Wunsch erfüllt ist, merkt er die Wahrheit, und gern möchte er die Last, die ihm den Kopf zerschmettert, an den früheren Inhaber

[1] In der von Schiefner übersetzten tibetischen Lebensbeschreibung Çâkyamuni's, a. a. O. p. 299 f. erscheint eine eiserne Preta-Stadt, wo Einzelne am Tage gefoltert werden und Nachts sinnliches Vergnügen geniessen und vice versa, entsprechend ihren Thaten.

zurückstellen; der aber ist längst verschwunden. Sein Schicksal ist entschieden, daran ändert auch das Eintreten des Bodhisattva (Buddha) nichts; denn dieser hält ihm nur seine Sünden vor, unter denen die stete Unzufriedenheit, die ihn von den Pretî-Städten vertrieben, als mangelnde Sinnesbezähmung besonders nachdrücklich betont wird, und verlässt den Ort ohne irgend welche Erbarmensbezeugung.

Eine nähere Analyse dieses Sagencyklus an sich ist nach den Auseinandersetzungen Feer's überflüssig, wohl aber erscheint die Umschau nach analogen Litteraturerscheinungen gut geeignet, mittelbar noch jenem einiges Licht zuzuführen. Zuvörderst drängt sich da als nächstliegende Parallele zu der oben bemerkten aufopfernden Selbstverläugnung Maitrakanyaka-Buddha's die in „Der Weise und der Thor" (Dsanglun) cap. 44[1] enthaltene Erzählung „Von der ersten Veranlassung, bei welcher Buddha liebende Fürsorge erzeugte" auf: In früher Vergangenheit, so berichtet Buddha, waren zwei Menschen wegen sündiger Handlungen in die Hölle hinabgesunken, woselbst sie der Höllenhüter an einen eisernen Wagen zum Ziehen desselben gespannt hatte, mit einem eisernen Hammer schlug und sie rastlos laufen liess. Der eine, dessen Kräfte gering waren, konnte den Wagen nicht ziehen und setzte sich, worauf der Höllenhüter ihn mit dem Hammer schlug, sodass er starb, bald aber wieder lebendig wurde. Als sein Kamerad diese Qualen sah, erzeugte er Gedanken des liebevollen Mitleids und sprach zum Höllenwächter: „Ich allein will diesen Wagen ziehen, lasse diesen Menschen frei!" Diese Worte erregten den Zorn des Höllenwächters, und er schlug ihn mit dem eisernen Hammer dermassen, dass er an Ort und Stelle sein Leben einbüsste, aber sogleich im Götterreiche wiedergeboren

[1] Uebersetzung aus dem Tibetischen von I. J. Schmidt (1845) p. 367 f.

wurde. — Dieser Letztere, schliesst Buddha, war ich. Nachdem ich damals zum ersten Male Gedanken des liebevollen Mitleids erzeugt, habe ich seitdem gegen alle Wesen Gedanken der Gnade, Güte und Liebe erzeugt.[1]

In dem vorher behandelten Sagenkreise ist sodann überall die Vorstellung zum Durchbruche gelangt, dass die Hölle durch ausdauernde Reisen auf unserer Erde selbst in entfernten Gegenden des Südens zu erreichen sei.[2] Wir werden dadurch lebhaft an eine Sage vom Könige Açoka erinnert, dem bekanntlich die Ueberlieferung vor seiner durch ein Wunder bewirkten Bekehrung zum Buddhismus alle erdenklichen

[1] Vgl. auch I. J. Schmidt, Forschungen im Gebiete der .. Bildungsgeschichte der Völker Mittel-Asiens, vorzüglich der Mongolen und Tibeter (1824) p. 184 f., und desselben Verfassers Aufsatz „Ueber die sogenannte dritte Welt der Buddhaisten", a. a. O. p. 39. Auch nach dem chinesischen Buddhismus kann die Qual des Verworfensten abgekürzt, ja geendet werden, wenn er Mitleid mit einem Leidensgefährten zu verspüren und darüber die eigene Qual zu vergessen vermag: Schott, Zur litteratur des chines. Buddhismus. Abhdl. der Berl. Ak. d. Wiss. aus d. J. 1873 (1874) p. 62.

[2] Ebenso müssen wir wohl die vier Städte des Vergnügens als bereits dem Paradiese zugehörig betrachten. In ähnlicher Weise gelangt Arjuna auf seinem für Yudhishṭhira's Königsopfer unternommenen Eroberungszuge über die Guhyaka's und Gandharva's hinaus nördlich bis zu den Uttarakuru's, wo ihm in freundlichster Form von grossen starken Thorwächtern das weitere Vordringen untersagt wird, da hier jeder Kampf und jede Siegesmöglichkeit aufhöre und der Mensch dahin keinen Zutritt habe: Mahâbh. II, 1044 ff. Ganz entsprechende Grenzen werden für die Wege sowohl in nördlicher Richtung, gegen die Uttarakuru's zu, wie in südlicher Richtung, gegen das Manen- und Yama-Reich zu, im Râmâyaṇa IV, 44, 117 ff.; 41, 69 ff. gezogen, um davor zu warnen, sich in „sonnenlose, unbegrenzte" Räume zu verirren. Cf. Lassen, Ztschr. f. d. Kunde des Morgenl. II (1839) p. 60 ff.

Grausamkeiten zur Last legt. So hatte er sich einst einen Höllenbau construiren lassen, wo alle Eintretenden auf die raffinirteste Art zu Tode gemartert wurden; erst als bei einem frommen Bhikshu zufolge seiner Arhatschaft[1] die Execution unmöglich wird, dieser vielmehr sich aus dem Kessel, in dem er gekocht werden sollte, in die Luft erhebt, sah Açoka die Macht des Buddha-Glaubens ein und ward von nun an der gnädigste, pflichttreueste Herrscher. Dies etwa sind die Hauptmomente der dann in untergeordneten Punkten noch differirenden Erzählungen, wie sie sich aus dem Divya-Avadâna[2], aus dem Reiseberichte des Hiuen Thsang[3] und aus Târanâtha's Geschichte des Buddhismus in Indien[4] schöpfen lassen. Aber schon die ältesten Aufzeichnungen, die uns von chinesischen Indien-Reisenden überkommen sind, die des Fa Hian[5], dessen Aufenthalt in Indien 399—414 währte, berühren diese Tradition, und hier ist die Einleitung so gefasst, dass Açoka auf einer Reise durch sein Land — man erinnere sich des vorher erwähnten Dhâtusteja — zwischen zwei Bergen einen eisenumwallten Raum sieht, der ihm als Yama's Qualenort für die Sünder bezeichnet wird, und erst auf diese Entdeckung hin einen gleichen Bau zur Bestrafung seiner Unterthanen verlangt; durch Blumen, Früchte und Teiche im äusseren Umkreise sollen die Menschen zur Annäherung angelockt, sobald sie aber im Innern befindlich, nicht mehr herausgelassen werden.

[1] Reinheit von allem Sündhaften, die letzte Vorstufe auf dem Wege zur Erlösung.

[2] Ed. Cowell and Neil (1886) cap. XXVI p. 373 ff., übersetzt von Burnouf, Introd. à l'hist. du Buddh. Indien p. 364 ff.

[3] Beal, Si-Yu-Ki II p. 86 f.

[4] Schiefner's Uebersetzung aus dem Tibetischen (1869) p. 29 ff.

[5] Beal a. a. O. I p. LXIV f.; in der neuesten Uebers. von Legge, Fâ Hien's record of Buddhistic kingdoms (1886) p. 90 ff.

In den eben genannten chinesischen Reisewerken[1] finden sich auch die Erzählungen der Ketzereien und Vergehen, derentwegen Devadatta, Kukâli und Ciñcâ von der Erde verschlungen wurden und in die Avîci-Hölle versanken. Auch Hardy[2] berichtet aus singhalesischen Quellen jüngeren Datums, wie jene und noch andere Uebelthäter von den aus der Erde hervorbrechenden Avîci-Flammen zur tiefsten Hölle hinabgerissen wurden. Doch spricht bereits der in die ersten nachchristlichen Jahrhunderte gehörige Pâli-Text Milinda-Pañha[3] IV, 1, 18 von Ciñcâ und anderen von der Erde verschlungenen Ketzern, ohne allerdings die Hölle zu nennen oder gar ihre Lage zu discutiren und so genau zu bestimmen, wie Fa Hian und Hiuen Thsang; auf Grundlage der letzteren Angaben konnte nämlich Cunningham[4] feststellen, dass der Devadatta aufnehmende Erdschlund der jetzt mit Wasser gefüllte Graben Bhulânan, 600 Fuss lang und 250 Fuss breit, ganz nahe dem Kloster Jetavana bei Çrâvastî ist; 200 Fuss südlich davon liegt der Abgrund Lambâha Tâl, in den Kukâli versank, und weitere 2000 Fuss südlich der grosse Ciñcâ-Schlund, der keinen besonderen Namen hat.

Monier Williams[5] erzählt aus den Reiseberichten von Sarat Chandra Dâs die Geschichte der Kapelle zu Ramoćhe: Die eine Gemahlin des Königs Srong Tsan Gampo, Nameus Wenching, war die erste chinesische Prinzessin, die den Buddhismus in Tibet einführte. Vermittelst ihrer astrologischen Kenntnisse fand sie heraus, dass nahe der neuerbauten Stadt

[1] Beal a. a. O. I p. XLII; II p. 8 ff.; Legge a. a. O. p. 60.

[2] Manual of Buddhism p. 275 ff.; 326 ff.; 339 f.; 467 f.: vgl. Kern a. a. O. I p. 198; 208; 242 f.; 253.

[3] Hrsg. von Trenckner (1880), übers. von Rhys Davids, Sacred Books of the East XXXV (1890).

[4] Archaeological Survey of India I (1871) p. 342.

[5] Buddhism etc. p. 463.

Lhâssa ein Platz wäre, der mit den unterirdischen Qualenregionen in Verbindung stände. Auf diesem Flecken errichtete sie die Kapelle von Ramoćhe, auf deren Hauptaltar sie die berühmte Buddha-Statue aus China stellte. Damit hoffte sie den Zugang zum Höllendasein der Bösen abzuschliessen, und wer dann beim Tode zu diesem Heiligthume gebracht würde, sollte nur in der Menschen- oder Götterwelt wiedergeboren werden können.

An solcher Statuirung der Höllenzugänge können wir den gleichen Ideengang beobachten, wie wenn z. B. Vergil den Aeneas seinen Abstieg in den Hades beim Averner See antreten lässt oder das Fegefeuer des Patricius in einer Höhle auf einer Insel im nordwestlichen Irland localisirt wird. Nebenbei verweise ich noch auf Zimmer's Darstellung der Navigatio S. Brandani im Lichte der irischen Schiffersagen;[1] die oft wiederkehrende Ansicht ferner, welche in den Vulkanen den Eingang zur Welt der Missethäter sieht, sei nur ganz kurz mit Hinweis auf die Dialoge Gregor's des Grossen[2] und auf die im 7. Jahrh. abgefasste Chronik des Burgunder Mönchs Fredegar[3] angedeutet.

Wenden wir uns jedoch nochmals zum Dvâviṃçati-Avadâna zurück. Der Name „Dharmakalpa" und die Bezeichnung seines Trägers als „Beherrscher der südlichen Gegenden", sodann der Umstand, dass dessen Sohn auf einer Reise durch dieses Königthum selbst bis zur Hölle geführt wird, legt mir die Vermuthung nahe, dass wir hier eine auf Yama bezügliche Sage vor uns haben, indem nämlich Dharmakalpa mit diesem bekanntlich sehr häufig Dharma, Dharmarâja genannten Todten-

[1] Z. f. deutsches Alterthum XXXIII (1889), bes. p. 190 ff.; 325. — Ueber griechische Hadeseingänge s. Rohde, Psyche (1890) p. 198 f.

[2] IV, 30.

[3] Bouquet, Recueil des historiens des Gaules et de la France II (1739) p. 593.

gotte, dessen Reich ja im Süden gedacht wird, einfach zu identificiren wäre. Es ist in diesem Zusammenhange nicht uninteressant, einer von Ward[1] leider ohne Quellenangabe mitgetheilten Geschichte zu gedenken: Yama ehelicht Vijayâ, die Tochter des Brahmanen Vîra; er nimmt sie in seinen Palast und befiehlt ihr, südwärts hier nie vorzudringen. Sie aber argwöhnt, Yama könne dort eine andere Geliebte haben und beruhigt sich nicht eher, als bis ihr Yama erklärt hat, dass dort die Bösen bestraft würden und sie den grausigen Anblick nicht würde ertragen können. Indess die weibliche Neugier lässt sich nicht zurückdrängen: sie wagt sich auf den verbotenen Weg und wird fast wahnsinnig, als sie das Geschrei der Gepeinigten vernimmt und obendrein noch die Qualen ihrer eigenen Mutter anschauen muss. Schnellstens eilt sie zurück: Yama erräth bald, was vorgegangen ist: Vijayâ bestürmt den Gatten, ihre Mutter zu befreien, andernfalls verlasse sie ihn unbedingt. Yama entgegnet, dass jene ihr Loos durch ihren Lebenswandel sich selbst derart gestaltet habe, erlaubt aber schliesslich dennoch, dass sie durch gewisse religiöse Ceremonien ihrer Tochter erlöst wird.

Solche Parallelen führen durch einzelne Anknüpfungspunkte uns immer weiter in die einschlägige Litteratur hinein. In dem eben mitgetheilten Stücke ist der Wunsch, die Mutter aus der Hölle zu erlösen, von eingreifender Wichtigkeit; er tritt aber noch mehr, und zwar geradezu als Ursache des Höllenbesuchs, in den Vordergrund in einer tibetisch- und einer chinesisch-buddhistischen Legende. Die erstere ist in der von Schiefner im Auszuge übersetzten tibetischen Lebensbeschreibung Çâkyamuni's[2] enthalten; diese Schrift ist zwar erst 1734

[1] A. a. O. I p. 83 f.

[2] A. a. O. p. 300 ff. — In China hat man die auch dort sehr wohl bekannte Legende von Maudgalyâyana's Höllenbesuch für eine Mysterienaufführung verwerthet, die bei Gelegenheit der jährlichen

verfasst, geht aber auf ältere Vorlagen zurück. Maudgalyâyana, Buddha's berühmter Musterschüler, hatte von seinem in der Brahmagötter-Region weilenden Vater erfahren, dass die Mutter in der Hölle sei. Ungesäumt brach er dahin auf und schritt tiefer und tiefer in den schrecklichen Gelassen vor; dank seinen nahen Beziehungen zu Buddha öffneten sich ihm die Thore, und keiner der Dämonen war im Stande, ihn aufzuhalten. Nachdem er in die Eisenburg eingetreten, verschwanden der Schwerter- und Lanzenwald, der Säbelberg und die anderen Schrecknisse von selbst. Maudgalyâyana erblickte seine Mutter; ihr Kopf war einem Berge gleich, ihr Hals dünn wie ein Faden, und 360 eiserne Nägel waren in ihrem Körper befestigt. Wieder wollte der Wächter ihr tausend Nägel in den Leib schlagen, als Maudgalyâyana vorstürzte und sich an ihrer Statt zur Uebernahme der Marter bereit erklärte; doch hörte man nicht auf ihn und führte die Mutter fort, während er ohnmächtig am Boden lag. Ânanda, Buddha's Vetter, holte ihn auf des Letzteren Geheiss zum Meister; sogleich trug Maudgalyâyana seine Bitte um Befreiung der Mutter vor. Darauf begab sich Buddha, von den Göttern geleitet, zur Hölle, wo sein Erscheinen eine völlige Umwälzung hervorruft: die Eisenklumpen verwandeln sich in Edelsteine, die Metallströme erkalten, und die leidenden Wesen werden im Himmel wiedergeboren. Nur Maudgalyâyana's Mutter kommt noch zur Preta-Geburt, wo sie Hunger und Durst entsetzlich peinigt, da ihre Missgunst und Habsucht Speise und Trank zu Feuer werden lässt. Erst als sie auf Zureden des Sohnes Scham und Reue empfand, schritt sie in der aufsteigenden Reihe der Geburten weiter vor; sie wurde als eine schwarze Hündin mit grosser Bosheit, dann auf nochmalige

grossen Todtenfeier stattfindet; s. hierüber J. J. M. de Groot a. a. O., Ann. du M. G. XII (1886) p. 416 ff.

Fürbitte des Sohnes bei Buddha, nachdem neunundvierzig Tage lang ununterbrochen für sie Sûtra's gelesen worden waren, als Bhadrakanyâ wiedergeboren, bis sie endlich den Wohnsitz des Gatten zu theilen für würdig befunden wurde.

Bei dem hohen Range, der Maudgalyâyana in der Buddha-Gemeinde zugetheilt wird, ist es nicht verwunderlich, wenn mit seiner Person noch eine Anzahl weiterer Höllenbesuche[1] verknüpft wird. In dem letztangezogenen tibetischen Werke[2] lesen wir, wie er und Çâriputra in der Unterwelt den Pûraṇa Kâçyapa, einen der schlimmsten Irrlehrer, in eine grosse Zunge verwandelt finden, welche von fünfhundert Pflügen geackert wird; der Gepeinigte trägt ihnen auf, seinen Schülern zu sagen, dass diese Qualen von der Verehrung herrühren, die sie seinem Caitya (Gedenkstein) erwiesen; sie sollten diese daher einstellen. Dasselbe Musterpaar wird von Buddha auch zu Devadatta in die Hölle gesandt, um ihm zu verkünden, dass er trotz seiner Feindseligkeiten nach der in einem Kalpa vollzogenen Sühnung ein Pratyeka-Buddha[3] werden würde; zurückgekehrt melden die Beiden, dass Devadatta ihnen die Irrigkeit der von ihm

---

[1] Wohl die ausführlichste Schilderung eines solchen enthält das Mahâvastu (ed. Senart I p. 4 ff.). Maudgalyâyana hält über das von ihm Gesehene Vortrag und verbindet damit Ermahnungen, die Sünde zu meiden. Da diese langathmigen Berichte jeder interessanten Einkleidung ermangeln und sich mit ganz schematischen, um müssige Wiederholungen unbekümmerten Aufzählungen begnügen, gehe ich auf den Text nicht näher ein. — Kurze Andeutungen solcher Höllenbesuche seitens des Maudgalyâyana und Çâriputra auch Avadâna-Çataka V, 1.

[2] Schiefner's Uebersetzung a. a. O. p. 296.

[3] Ein für sich selbst der Vollendung theilhaftig Gewordener, der aber seine Vollkommenheit noch nicht für die Welt erspriesslich machen kann; s. Milinda-Pañha IV, 1, 25. Vgl. Oldenberg a. a. O. p. 346; Burnouf, Introd. p. 297.

verbreiteten Lehren zugestanden habe, und laden dadurch die Erbitterung seiner früheren Schüler auf sich.[1] — Markanter ist der Bericht in „Der Weise und der Thor“:[2] Paltschei, ein Hausbesitzer, den noch im Alter von hundert Jahren Buddha zum Gelong[3] gemacht, wird durch Maudgalyâyana vom Selbstmorde zurückgehalten, zu dem er sich entschlossen hat, weil ihn seine Amtsgenossen necken und geringschätzen. Maudgalyâyana will ihm zu seinem Frommen durch die Schrecken der Geburt und des Todes Furcht einjagen, damit er zur Einsicht der Wahrheit gelange und seinem Berufe gerecht werden könne. Durch magische Kraft erhoben sich Beide gen Himmel und kamen an das Meeresufer; hier lag der Leichnam eines kürzlich verstorbenen Weibes von grosser Schönheit, eine Schlange schlüpfte durch den Mund zur Nase und durch die Augen zu den Ohren heraus; die Frau war als Schlange an ihrem eigenen Körper, in den sie bei Lebzeiten verliebt gewesen, geboren worden und musste nach dem Tode der Schlange den Höllenregionen anheimfallen.[4] Dann sehen sie ein Weib, das selbst in einen Kessel mit siedendem Wasser stieg; die Knochen wurden durch das Sieden herausgeschleudert, und aus ihnen entstand ein Mensch, der das im Kessel befindliche

[1] Rockhill, The life of the Buddha . . . derived from Tibetan works . . . (1884) p. 107; 109; cf. Schiefner a. a. O. p. 287. — Die Milde Buddha's gegenüber Devadatta drückt auch Milinda-Paña IV, 1, 32 aus, wo allerdings von dem Höllenbesuche nichts erwähnt wird.

[2] I. J. Schmidt's Uebersetzung p. 115 ff.

[3] Lamaischer Geistlicher, s. Koeppen a. a. O. II, 265 ff.

[4] Hier wie in dem weiter Geschilderten herrscht augenscheinlich die Vorstellung, dass die betreffenden Wesen von Paltschei und seinem Führer in einem Zwischenzustande angetroffen werden, nach dem Tode zwar und schon strafeleidend, aber noch nicht in der Höllenwelt selbst.

Fleisch nahm und verzehrte; es war dies eine Sklavin, welche die guten Speisen für sich behalten und den Rest erst nach der Weisung ihrer Herrin verwendet hatte; auch ihrer harrt nach dieser Strafe die Hölle. Weiter sehen sie einen laut heulenden Baum, der von Würmern zernagt wird — im vergangenen Dasein ein Veruntreuer kirchlicher Güter, der nichtgeistliche Leute beschenkte, welch letztere nun als Gewürm an ihm haften; ferner einen von lodernden Pfeilen in Brand gesetzten Menschen, der als Jäger viel Wild getödtet hatte, und auf den jetzt Ungeheuer mit menschlichen Körpern und Thierköpfen ihre Geschosse richten; dann einen Mann, einen ehemaligen sehr tapfern Kriegsbeamten,[1] der Schwerter und scharfe Waffen mit aufwärts gerichteter Spitze und zugekehrter Schneide in die Erde steckt, von einem Berggipfel in die Messer hineinrennt und die Procedur immer von Neuem beginnt; alle diese haben noch das Höllenleben vor sich. Schliesslich kamen sie an einen siebenhundert Meilen grossen Berg von Knochen; ihn stieg Maudgalyâyana hinan und gab für das Gesehene die (hier bereits vorweggenommenen) Erklärungen; den Knochenberg aber deutete er als die Gebeine all der Körper seines Schülers in den früheren Existenzen.[2] Dadurch nahm der alte Paltschei die Lehre von der Vergänglichkeit in sich auf und wurde nun von den Jüngeren, die ihn vorher verspottet, und denen er alles Geschaute berichtet, verehrt und als Lehrer betrachtet.

[1] Auffallende Verurtheilung des Kriegerhandwerks gegenüber der Werthschätzung, die z. B. das Mahâbhârata dem Kshatriya zollt.

[2] Vgl. p. 9 u. 296 der Schmidt'schen Uebersetzung, ferner Nâgârjuna's tibetischen Brief Vers 68 (übers. von Wenzel a. a. O. p. 20): „Der Haufen Knochen eines Menschen (in seinen aufeinanderfolgenden Geburten) übertrifft an Grösse den Berg Meru; und könnte einer seine Mütter zählen mit Körnchen, nicht grösser als Wachholderbeeren, die Erde würde dazu nicht ausreichen."

Maudgalyâyana's Eintreten zu Gunsten der verstorbenen Mutter (s. oben p. 81 f.) stellt sich sehr passend eine Vision des Ti Tsang-Sûtra, die ich Jos. Edkins[1] entnehme, zur Seite. Die Mutter eines Brahmanenmädchens war zur Wu-kien-ti-yü (d. i. Avîci)-Hölle verurtheilt. Von Kummer erfüllt betete die Tochter inbrünstig im Tempel vor einer Buddha-Statue; da ertönte aus dieser eine Stimme, die sie anwies, zu Hause sich der Meditation über Buddha zu weihen. Sie that es, und nach einem derartig verbrachten Tage fiel sie in einen tiefen Traum: sie befand sich am Ufer eines Meeres und sah, wie dort eine Menge unglücklicher Menschen umherschwammen und von Raubthieren mit eisernen Körpern angefressen wurden. Ein Dämonenkönig eröffnete ihr, dass sie an dem grossen Eisengürtel, welcher die Welt umspanne, angekommen sei; hierher würden die Bösen, wenn Niemand auf der Welt um ihretwillen eine Gutthat vollbringe, fünfundvierzig Tage nach ihrem Tode gebracht, um später in zwei anderen Meeren noch grössere Strafen zu erdulden. Die Jungfrau erkundigte sich nun nach ihrer Mutter, die als Ketzerin Buddha, das Gesetz und die Gemeinde gelästert, und es ward ihr die Antwort: „O Bodhisattva, heilige Jungfrau, entschlage dich aller traurigen Gedanken. Deine Mutter ist seit drei Tagen Bewohnerin des Paradieses. Eine solche Kindesliebe und eine solche Hingabe an Buddha, wie du sie bewiesen, errettet nicht nur die Mutter aus der Hölle, sondern erhebt noch zahllose andere Menschen zum Himmel." Darauf erwachte die Visionärin wieder zum Bewusstsein, und in treuem Gedenken des eben Geschehenen gelobte sie, immer und ewig für die Befreiung der Leidenden verdienstlich wirken zu wollen; ihr Lohn ist — und darauf spielt schon die oben bemerkte Anrede mit „Bodhisattva" an — die Erhebung zum Ti Tsang-Bodhisattva.

[1] Chinese Buddhism (1880) p. 225 ff.

Dieser Ti Tsang-Bodhisattva bekleidet im Höllenglauben der chinesischen Buddhisten eine hohe Stellung. Er nimmt die Menschheit vor den zehn Unterweltskönigen [1] in Schutz, bei denen seine Stimme schwer ins Gewicht fällt. Der fünfte dieser Todtenrichter ist Yen Lo Wang,[2] der chinesische Yama, der auch in dieser Gestalt die am indischen Originale so hervorstechende Doppelseitigkeit — einer lichten Gottheit und eines grausamen Höllenbeherrschers — bewahrt hat, allerdings in etwas veränderter Art. Yama bewohnt nämlich nun im Süden Jambudvîpa's ausserhalb der beiden die Welt umschliessenden Berggürtel einen Palast von himmlischer Schönheit, für je sechs Stunden unter Tags und in der Nacht aber verwandelt sich dieser in ein eisernes Gefängniss, und Yama ist, um mit Eitel[3] zu reden, nur mehr der primus inter pares unter der Verbrecherschaar; die Höllenwächter giessen ihm geschmolzenes Metall in den Hals; in Schrecken und Furcht ruft der König: „Dies ist die Folge meiner früheren Sünde; könnte ich doch

[1] Zeigt solche Amtsgenossen Yama's vielleicht schon Av. III, 29, 1 mit der Erwähnung der sechzehn königlichen Beisitzer Yama's an? Andere Erklärungen bei Ludwig a. a. O. VI p. 207; Hillebrandt, Ved. Myth. p. 511 f.

[2] Auch Yen Mo Lo, Yen Ma, Yem Ma etc. genannt, der einzige von den zehn Namen, der nicht chinesisch, sondern nur eine Verderbniss des Sanskṛit-Wortes ist. Es ist dieses das beste Beispiel für den Einfluss der indischen Mythologie in China, wo erst durch den Buddhismus der ganze Höllenapparat in Aufnahme gekommen ist, obschon die Gebildeten an Himmel und Hölle nicht glauben, sondern diese populären Vorstellungen nur deshalb sehr gerne gedulden, weil sie in ihnen einen den unteren Klassen dienlichen Ansporn zur Tugend sehen; cf. Edkins a. a. O. p. 218 f.; 246; 358; 393; Schott, Zur litteratur des chines. Buddhismus a. a. O. p. 59 ff.; Groot a. a. O. p. 406.

[3] Three lectures on Buddhism (1871) p. 16.

aus dieser Lage mich befreien und zu menschlicher Geburt gelangen, um Buddha's Schüler zu werden!" Dann entschwinden wieder die Qualen, und die frühere Pracht tritt an ihre Stelle. — Jene Sünden aber stammen aus der Zeit, da Yama als König von Vaiçâlî auf der Erde weilte; als er einst in hartem Kampfe seinem Gegner unterlag, schwor er hoch und theuer, er wolle der Höllenbeherrscher sein, und zufolge dieses Eides wurde er in seiner jetzigen Stellung wiedergeboren; seine früheren Krieger aber functioniren unter ihm als Beirichter, Gefangenwärter und Henker.[1]

Diese Reminiscenz an eine sündige menschliche Existenz Yama's prägt sich auch in einer tibetischen Sage aus, welche Emil Schlagintweit in sein Werk „Le Bouddhisme au Tibet"[2] aufgenommen hat. Die Göttin Lhamo (sanskr. Kâlâdevî) verheirathet sich mit Shindje (= Yama), der damals König von Ceylon war. Sie hatte das Gelübde gethan, die Bösartigkeit des Gatten zu mildern und ihn für die Buddha-Religion zu gewinnen oder, falls dies ihr Bemühen scheiterte,

[1] Eitel, Hand-Book of Chinese Buddhism (1870) s. v. Yama (Eitel schreibt öfters „Yâma" und wird dadurch zu der auch von Edkins a. a. O. p. 21 und Kern a. a. O. I p. 372 statuirten Verbindung Yama's mit den Yâma-Göttern bewogen; vgl. dagegen Burnouf, Introduction etc. p. 605 f.; Koeppen a. a. O. I (1857) p. 252); Beal, A catena of Buddhist scriptures from the Chinese (1871) p. 65 f. — Eine Nachwirkung des Mythus von Yama und Yamî findet man in der Angabe, dass Yama der Männerhölle, seine Schwester der Weiberhölle vorsteht: Eitel und Beal a. a. O.: Edkins a. a. O. p. 218. Auch der Lamaismus kennt die Vereinigung Beider, wie aus Pander-Grünwedel a. a. O. p. 93 zu ersehen ist.

[2] Annales du Musée Guimet III (1881) p. 71 f.; vgl. Pander-Grünwedel a. a. O. p. 95 f.; Grünwedel denkt bei dieser Legende an einen Nachklang der Medea-Sage.

die der Ehe entspriessenden Kinder zu tödten, um das ihrem Glauben so feindliche Königsgeschlecht zum Erlöschen zu bringen. Der letztere Fall trat ein, und Lhamo mordet auf grausame Weise ihren Sohn, den der König zärtlichst liebte, und von welchem er die dereinstige gänzliche Vernichtung des Buddhismus auf Ceylon erhofft. Sie selbst entkommt ihrem Gatten, der ihr vergiftete Pfeile nachschleudert, und setzt ihre Reise in fliegender Hast nordwärts durch Indien, Tibet, die Mongolei und China bis zum östlichen Sibirien fort.

Nahe hiermit berührt sich die mongolische Tradition, nach welcher der Höllenbeherrscher Erlik Khan einst auf der Oberwelt irgendwo regiert und neben vielen Gutthaten auch grosse Laster begangen hat; wegen letzterer wurde er von Yamântaka auf Buddha's Geheiss verdrängt und nach geleisteter Busse von Çâkyamuni zum Unterweltsrichter bestellt.[1]

Eine tibetische von Pander[2] mitgetheilte Sage weiss von der wirklich erfolgten Bekehrung Yama's, dem Mañjughosha hart zusetzt, zum Buddhismus zu berichten, welche dann erst die Vereinigung der Function des Dharmarâja, des Gesetzeskönigs, mit der des Höllenfürsten zur Folge hat.

Die in grellsten Farben gemalte Eschatologie der Mongolen birgt einiges für die vergleichende Völkerkunde recht interessante Material. Den Spiegel, in welchem sich dem

---

[1] Pallas a. a. O. II p. 53 f. Yamântaka, sonst Beiname Yama's, ist hier eine Bezeichnung Çiva's; cf. Pander-Grünwedel a. a. O. p. 60; Fischer de Waldheim, Notice sur le Yamântaga, idôle des Mongoles (1826).

[2] A. a. O. p. 61. Die Folgerung Pander's (p. 62), dass der tibetische Yamântaka keinen Andern als den Bodhisattva Mañjughosha, den Genius der Weisheit, vorstelle, ist eine nicht zu billigende Generalisirung; P. selbst bemerkt p. 68 die Fähigkeit der Bodhisattva's, andere Gestalten anzunehmen, und damit erklärt sich auch die an unserer Stelle erwähnte Verwandlung ganz zwanglos.

Todtenrichter die wahre Gestalt der Seele zeigt, finden wir ebenso in Sikkim, Tonkin und Tibet, und auch bei den chinesischen Buddhisten erblicken in der „Welt der Finsterniss" die Bösen in dem an einem hohen Thurme hängenden Spiegel der Vergeltung ihre Laster und die ihnen bevorstehenden Strafen. Jeder Seele ist sodann ein guter und ein böser Geist beigegeben, die vor dem Gericht durch Ausschütten weisser und schwarzer Steinchen die Zahl der Verdienste und Sünden bestimmen; der Unterweltsfürst beaufsichtigt sie nach seinem Controlbuch. In zweifelhaften Fällen wird durch den Bodhisattva oder, wie Bergmann[1] mittheilt, durch irgend einen gutmüthigen Büsser Fürsprache eingelegt.[2] Dieser Ersatz für den unten noch näher zu charakterisirenden indischen Höllenschreiber gemahnt an den im Principe dem letzteren analogen Schreiber Thot bei den alten Aegyptern, welcher — ich folge hier den Angaben von Brugsch[3] — vor dem Könige Osiris die Waage beobachtet, aber auch den direct guten Genius der Hingeschiedenen repräsentirt; er vertheidigt sie, verhilft dem Guten zu seinem Rechte gegen dessen Widersacher (Set und seinen Anhang) und leitet die Verstorbenen auf ihrer Wanderung durch die dunklen Zonen der Unterwelt bis zu dem östlichsten Thore des Lichts. Die ganze Wesenheit Thots, der viel idealer gedacht ist als der mittelalterlich-indische Citragupta, ist eine ungleich höhere: er ist der uranfängliche, un-

[1] A. a. O. III p. 56.

[2] Pallas a. a. O. II p. 61 f.; Williams, Buddhism etc. p. 367; Dumoutier, Notes sur le Bouddhisme Tonkinois, Revue d'Ethnographie VII (1889) p. 289; Em. Schlagintweit a. a. O. p. 59; Schott, Ueber den Buddhaismus in Hochasien und China (1846) p. 101; Zur litter. des chines. Buddhismus, a. a. O. p. 60.

[3] Religion u. Mythologie der alten Aegypter (1884/88) p. 465 f.; 402; 50 f.

geborene, einzige, der grosse Gott, der Fürst der Wahrheit im Himmel und auf Erden.

Das Auftreten eines guten und eines bösen Geistes für und gegen die zur Aburtheilung gelangende Seele unter Beiziehung des Lebensbuches ist ein in Schilderungen des Todtengerichts mit Vorliebe verwerthetes Moment. Aus der christlichen Visionslitteratur seien hierfür zwei Beispiele angeführt: In seiner englischen Kirchengeschichte (7. Jahrh.) berichtet Beda,[1] dass einst einem schwer erkrankten Kriegsmanne, der es mit den kirchlichen Pflichten nicht eben genau nahm, zwei schöne Jünglinge mit dem Buche der guten Thaten erschienen seien; dann aber wäre ein Heer schrecklicher Geister gefolgt, deren oberster das Sündenbuch verlesen liess; und als nun jener „libellus perpulcher sed vehementer modicus" gegenüber dem „codex horrendae visionis et magnitudinis enormis et ponderis paene importabilis" nichts ausrichten konnte, mussten die schönen Jünglinge den Todescandidaten aufgeben. — Hingegen erzählt in der Alberich-Vision[2] der Apostel Petrus von einem reuigen Sünder, bei dessen Tode sich über die Seele ein Streit entspinnt zwischen dem Teufel mit dem Schuldbuche des Mannes und einem Engel mit einem Fläschchen voll Reuethränen desselben; der Engel giesst dieses über das Buch aus, und die Schrift ist getilgt.[3]

[1] V, 13 (Holder's Ausgabe p. 251 f.).

[2] Dante-Ausgabe Florenz 1830, V p. 310 ff.

[3] Speciell hierzu vgl. die Uebersetzung aus Sojuthi's kleinem Sammler Nr. 2588 bei Hammer-Purgstall, Geisterlehre der Moslimen (1852) p. 27 f.: „Ich sah ein Wunder: ich sah . . . einen Mann, zu dem die Höllenengel kamen, da kam seine Beobachtung des Gebotenen und seine Enthaltsamkeit vom Verbotenen und befreite ihn; ich sah einen Mann im Feuer der Hölle, da kamen die Thränen, die er aus Gottesfurcht vergossen, und zogen ihn aus dem Feuer heraus; ich sah . . . einen Mann

Die Vorstellung von der Anlage genauer Register über die gesamte Menschheit hat zu dem etwas frivolen, aber leicht erklärlichen Gedanken übergeleitet, dass in dem complicirten Dienste des Todesgottes und seiner Organe auch Irrthümer möglich seien. Ward[1] weiss hiervon zu berichten: In einem Dorfe lebten zwei Personen mit demselben Namen; des Einen Lebenszeit war abgelaufen, dem Andern war noch ein längeres Erdendasein beschieden. Citragupta entsandte nun die Yama-Boten, um jenen, welcher sterben sollte, abzuholen; unglücklicherweise jedoch brachten sie, durch den Gleichklang des Namens irregeführt, den Falschen. Durch nochmalige Prüfung seiner Einträge entdeckte Citragupta das Versehen und befahl, die Seele schleunigst zurückzuführen, bevor ihr Körper der Vernichtung durch das Feuer anheimgefallen wäre. Während des kurzen Aufenthaltes im Yama-Reiche aber konnte die Seele so manches Interessante erspähen; sie gewahrte die Strafe der Sünder, welche in Gruben geworfen wurden, die mit Mist, gefrässigem Ungeziefer oder mit Feuer angefüllt waren; sie sah, wie Ehebrecher das rothglühende Abbild eines Weibes umarmen, Andere feurig erhitzte Kugeln verschlingen mussten u. dgl. m. An anderen Plätzen hinwiederum zeigten sich der Seele die Belohnungen der Frommen, der Asketen, der treuen Ehefrauen, die dem Gatten freiwillig in

bei der Gerichtswaage, dessen Waagschale der guten Werke zu leicht emporschnellte; da kam sein Uebermass an guten Werken und schwerte dieselbe nieder; ich sah einen Mann am Rande der Hölle, da kam seine Scheue vor Gott und befreite ihn."

[1] A. a. O. I p. 77 f. — Was man übrigens von derartigem Fabuliren hielt, beweist Kathâsaritsâgara X, 66, 20 ff.: Die Frau eines Baumgeistes (Yaksha) behauptet, dieser habe sie mit einem Blumenkranze erschlagen, und ihr Wiederaufleben sei nur dem zuzuschreiben, dass Yama sie freigelassen. Der Yaksha aber lacht sie aus und spottet der plumpen Weiberlist.

den Tod gefolgt waren; eben wurden auch die Vorbereitungen zur festlichen Aufnahme eines für diesen Ort bestimmten Wesens getroffen. Auf die Frage, wem diese gälten, wurde der Name eines sehr tugendhaften Mannes genannt, der ganz in der Nähe des irrtümlich Abgeholten wohnte, und wirklich starb kurz nach dessen Rückkehr der so Bezeichnete.

Ward reiht dieser Vision noch eine ganz ähnliche an: Als man an dem Leichname eines Mannes Namens Balarâma am Ganges-Ufer die Verbrennungsceremonien vollziehen wollte, regte sich der vermeintlich Todte plötzlich[1] und begann nach einer kurzen Weile den umstehenden Verwandten zu erzählen, dass er nur aus Versehen zu Yama geholt worden sei und dort die schrecklichen Qualen der Bösen geschaut habe. Dieser Balarâma lebte dann noch fünfzehn Jahre nach dieser Reise ins Todtenreich.[2]

[1] Aehnlich ist die Vision des Pamphyliers Er bei Plato, Πολιτ. X. 14 ff.; jedoch fehlt hier das Moment des vom Todesgotte begangenen Irrthums.

[2] Weiter erzählt Ward a. a. O. p. 79 f.: Ein von den Eltern zärtlichst geliebter Sohn starb, und mit ihm ward seine Gattin bestattet. Die Eltern vergingen vor Kummer; nach einiger Zeit verschied auch ihr treuer Diener, der in Vergeltung seines guten Wandels im Yama-Reiche zum Beamten ernannt wurde. Als dieser einmal in seiner Heimath eine Seele abzuholen hatte, sah er, wie seine vormalige Herrschaft noch immer um den Sohn jammerte; er nahm seine frühere Gestalt an und sprach den Leuten Trost zu, aber vergeblich. Da erzählte er ihnen von seinem Amte und erbot sich, dem Vater den verstorbenen Liebling zu zeigen. Er brachte ihn zur Yama-Residenz, und hier erblickte jener Sohn und Schwiegertochter in Glück und Pracht; sie spielten gerade Schach, und der Sohn kümmerte sich so wenig um den Angekommenen, dass er selbst, als ihn die Frau aufmerksam macht, ganz gefühllos einwirft, es sei leicht möglich, dass in den verschie-

Die Aufzeichnungen des Siamesen Chao Phya Thipakon[1] enthalten folgendes moderne Beispiel für visionäre Zustände: Ein achtzehnjähriger Cambodjaner, der in dem Dörfchen Phrakanong in Siam lebte, verlor, am Fieber darniederliegend, die Besinnung. Nach einem Tage kam er wieder zum Bewusstsein und erzählte, er sei gebunden zu einem Orte geführt worden, wo siedende Bratpfannen waren, die Oel oder Wasser — er war nicht sicher, was — enthielten, und Männer und Frauen haufenweise ununterbrochen herumgejagt und in die Bratpfannen gestossen wurden; ihn aber hätten sie abgewiesen, da er nur durch ein Missverständniss dorthin gebracht worden sei, und nach seinem Wohnorte zurückgetrieben.

Tylor[2] citirt die erste der oben nach Ward mitgetheilten

denen Vorgeburten der alte Mann mehrmals sein Sohn gewesen. Der Vater voll Zorn, dass seine Anhänglichkeit so wenig erwidert werde, wünschte wieder weggeführt zu werden und erstattete daheim der Ehefrau Bericht; auch sie, anfangs ungläubig, überzeugte sich persönlich von der Wahrheit, und so gaben endlich Beide ihre Trauer auf. — Ward findet hierin mit Recht die Mahnung ausgesprochen, dass man sich übermässiger Klage um Verstorbene enthalten solle. Sehr deutlich spricht dies Ardâ Vîrâf c. 16 aus, wo ein Höllenfluss, der aus den Thränen und Klagen für Verstorbene entstanden ist, den Seelen beim Ueberschreiten viele Schwierigkeiten macht. Yâjñav. III, 11: „Weil der Verstorbene den Schleim und die Thränen der Angehörigen wider Willen geniesst, deshalb soll man nicht weinen, sondern die Opferhandlungen nach seinem Vermögen vollziehen“ (*çleshmâçru bândhavair muktaṃ preto bhuṅkte yato 'vaçaḥ | ato na roditavyaṃ hi kriyâḥ kâryâḥ svaçaktitaḥ*); cf. Çakuntalâ. Pischel's Ausg. (1877) p. 141: *nûnaṃ prasûtivikalena mayâ prasiktam | dhautâçrusekam udakaṃ pitaraḥ pibanti.* Vgl. hierzu Bruchmann, Ztschr. für Völkerpsychologie und Sprachwissensch. XVIII (1888) p. 105; Rohde a. a. O. p. 206.

[1] Bei Alabaster a. a. O. p. 69 f.

[2] Die Anfänge der Cultur II p. 52 f.

Sagen und erläutert sie nach der Zusammenstellung Calmet's[1] durch die frappant ähnlichen, sicherlich unter einander abhängigen Stücke bei Plutarch, Lucian, Augustinus und Gregor dem Grossen. Plutarch[2] erzählt, wie Antyllos das Wunder seiner Genesung von einer schweren Krankheit, welche die Aerzte für zweifellos todbringend gehalten, in der Weise erklärt, der Todesherr habe seine Boten gescholten, dass sie ihn gebracht hätten und nicht, wie beauftragt, den Schuhmacher Nikandas. Man habe dann diesen, fährt Plutarch fort, mit dem Scherze geneckt, dass er den Todesdienern wohl durch Bestechung entschlüpft sei: plötzlich aber habe ihn ein schweres Fieber befallen, und nach drei Tagen sei er gestorben, während Antyllos wieder ganz gesundete. — Bei Lucian[3], welcher sich derlei Aberglauben als willkommenen Stoff für seine Spöttereien zu Nutze machte, tischt Kleodemos das Märchen auf, ein Jüngling habe ihn einst, als er in hochgradigem Fieber lag, zum Hades hinabgeführt; Pluto habe ihn aber ärgerlich abgewiesen und dem Führer bedeutet, dass er, Kleodemos, die ihm bestimmte Frist noch nicht gelebt habe und somit zurückkehren müsse, dass die Zeit des Schmiedes Demylos dagegen bereits abgelaufen sei. So sei er wieder fieberfrei aufgelebt und habe den kurz darauf eintretenden Tod des Demylos voraussagen können. — Der Kirchenvater Augustin[4] schreibt, ein Bauer Curma sei nach tagelanger Besinnungslosigkeit erwacht, nachdem er in seinen Visionen auch gehört, wie der Befehl gegeben wurde, den Schmied Curma, nicht ihn, nach den Todtengefilden zu bringen; und zur selben Minute sei der Letztgenannte

[1] Traité sur les apparitions des esprits II (1751) p. 238 ff.; die deutsche Ausgabe II (1751) p. 187 ff. ist gekürzt.

[2] Fragm. Dübner's Ausgabe V (1855) p. 5; Eusebius, Praep. evang. XI, 36.

[3] Philopseudes cap. 25.

[4] De cura pro mortuis gerenda cap. 12.

aus der Welt geschieden. — Ganz dasselbe lesen wir in den Dialogen Gregors des Grossen[1]; Gregor will von Stephan, dem „Helden“ der Vision, selbst erfahren haben, wie dieser auf einer Geschäftsreise in Konstantinopel anscheinend gestorben sei und bereits alle Vorkehrungen für seine Beerdigung getroffen worden wären. Indessen aber fuhr seine Seele zur Hölle, wo sie Vieles sah, was Stephan zwar früher gehört, aber nicht geglaubt hatte. Als man ihn zur Aburtheilung vor den vorsitzenden Richter führte, nahm ihn dieser nicht an, sondern sprach: „Nicht diesen, sondern den Schmied Stephan habe ich kommen lassen.“ Alsbald wurde die Seele in den Körper zurückgeleitet, während in der gleichen Stunde der neben diesem Stephan wohnende Schmied gleichen Namens starb.[2]

Und denselben Spass leistet sich eine Marien-Legende des babylonischen Talmud:[3] „Bei R. Bibi bar Abaji befand sich der Todesengel. Derselbe spricht zu seinem Boten: Geh, hol mir Mirjam, die Frauenhaarflechterin.[4] Er ging und

[1] IV, 36.

[2] Die Schilderung des Hölleninnern holt die gleich darauf von Gregor mitgetheilte Vision eines Soldaten nach, der u. A. auch berichtet, dass er jenen Stephan auf der Prüfungsbrücke (s. hierüber weiter unten p. 102 ff.; Gregor erklärt sie IV, 37 durch Matth. 7, 14) erblickt habe; dieser strauchelte und wurde nach der einen Seite in den schwarzen Strom gezerrt, zugleich aber an den Armen von sehr schönen Männern nach oben gezogen. Während dieses Kampfes kehrte der Soldat zum Leben zurück, sodass er über den Ausgang nichts angeben konnte.

[3] Mitgetheilt von Laible, Jesus Christus im Talmud, Schriften des Institutum Judaicum in Berlin Nr. 10 (1881) p. 28; Text von G. Dalman im Anhang p. 6 abgedruckt. Die von Laible p. 29 versuchte Erklärung der Legende kann nicht befriedigen.

[4] Ueber diesen Beinamen der Mutter Jesu s. Laible a. a. O. p. 17 ff.

brachte ihm Mirjam, die Kindererzieherin. Der Todesengel spricht zu ihm: Mirjam, die Frauenhaarflechterin habe ich gesagt. Der Bote sagt zu ihm: Dann will ich sie zurückbringen. Der Todesengel spricht zu ihm: Da du sie einmal gebracht hast, sei sie in der Zahl [der Todten]."

Man wird sich hiernach nicht wundern, wenn erzählt wird,[1] dass auch die von dem tibetischen Todtenherrn mit der Abholung der Sterbenden beauftragten Diener mitunter irrthümlich oder durch Gaben bestochen eine falsche Seele bringen, was der Herr aber durch seinen Spiegel erkennt. In etwas anderer Form zeigt die Parteilichkeit des indischen Citragupta ein Märchen in Somadeva's Kathâsaritsâgara:[2] Der Dieb Simhavikrama in Simhaladvîpa (Ceylon) ging von der Ansicht aus, dass eine Verehrung der Götter, die mit dem Todtenreiche nichts zu schaffen haben, für die Gestaltung des jenseitigen Lebens ganz irrelevant sei, und opferte ausschliesslich dem Citragupta.[3] Auch als dieser ihn einst, um ihn auf die Probe zu stellen, in der Verkleidung eines Brahmanen besuchte, richtete Simhavikrama an ihn die Bitte, ihn durch einen Segensspruch dem Citragupta anzuempfehlen, und bot ihm dafür jedes Entgelt, sogar sein Weib, an. Gerührt ob dieser Anhänglichkeit beschloss Citragupta, sein Ansuchen zu erfüllen und ihn vor dem Tode zu bewahren. Zu diesem Behufe ertheilt er ihm die Weisung, sich nach dem Asketenhain des heiligen Çveta jenseits der Taraṅginî zu begeben, wohin nach der Anordnung Çiva's sich der Tod nicht wagen dürfe. Der Fluss also bilde die Grenzscheide, vor deren Ueberschrei-

[1] Em. Schlagintweit a. a. O. p. 59.

[2] XII, 72, 319 ff. Der Text dieses Werkes ist edirt von Brockhaus 1839; 1862: 1866; eine vollständige Uebersetzung verdanken wir Tawney (Bibliotheca Indica 1880/84).

[3] Vgl. das oben p. 47 Anm. Bemerkte.

ten Siṃhavikrama sich zu hüten habe; sollte er aber dennoch einmal durch Unüberlegtheit das Gebiet des Todes betreten, so werde er (Citr.) auch dann noch um sein Wohlergehen besorgt bleiben. Der letztbedeutete Fall tritt ein: der Tod zog durch eine List, indem er eine himmlische Nymphe erschuf, die durch ihre Schönheit den Dieb hinüberzulocken wusste, diesen in seinen Bereich, und Siṃhavikrama sah sich vor Yama und dem Todtengericht. Da raunte ihm Citragupta heimlich zu, er solle, wenn die Frage an ihn ergehe, ob er in Vergeltung seiner guten und bösen Werke zuerst den Himmel oder die Hölle durchmachen wolle.[1] Ersteres verlangen und dann durch fortgesetzte Askese sich den dauernden Aufenthalt im Himmel verdienen. Siṃhavikrama that, wie Citragupta ihm gerathen; er lebte im Himmel nur für Gebete und heilige Bäder, ohne für die Vergnügungen ein Auge zu haben; damit gewann er Gott Çiva für sich und vernichtete zugleich sein Sündenregister, das nun Citragupta löschen kann, ohne die Einsprache Yama's befürchten zu müssen.[2]

[1] Cf. Mahâbh. XIII, 3473 ff. und oben p. 50 die Yudhishṭhira-Episode.

[2] In derselben Märchensammlung (XVIII, 121, 188 ff.) der gleiche listige Streich: Einem Falschspieler wird nach seinem Tode jene Frage — hier aber von Indra — vorgelegt, ob er erst die Höllenstrafeu absolviren oder die eine Gutthat seines Lebens belohnt sehen wolle, die ihm zu einem eintägigeu Aufenthalt im Himmel und zwar als Indra — s. hierüber das oben p. 19 aus Garbe's Reiseskizzen ausgehobene Citat — berechtige. Der Maun zieht es vor, erst die Iudra-Periode zu durchleben; Indra wird nun für einen Tag abgesetzt und jener zum Götterköuig installirt. Jetzt setzt er aber durch heilige Bäder und dadurch, dass er den Götteru aufträgt, alle Erdenkönige zu Opfergaben zu veranlassen, durch, dass alle seiue Sünden getilgt werdeu, ja sogar noch seine ganze Freundessippe zum Himmel erhoben wird, und er erlangt nun den

Mit gleicher Schlauheit nimmt sich der Höllenschreiber in einer auf chinesisch-buddhistischem Boden entstandenen Visionslegende seines Schützlings an. Mitgetheilt ist sie von G. Taylor[1] aus dem Buche Si Yu Ki, diesem „Gipfelpunkte aller Wundererzählungen“[2], das die fabelhaften Erlebnisse und Abenteuer des buddhistischen Mönches Hiuen Thsang vermeldet. Wir hören von einem Besuche des chinesischen Kaisers in der Hölle, der, wenn wir von der falteureichen Einkleidung und allen einleitenden Märchen absehen, sich in Kürze folgendermassen darstellt: Der Kaiser Tai Tsung[3] war durch dämonische Einwirkung schwer erkrankt und traf alle Zurüstungen für die Einsetzung des Nachfolgers u. s. w. Sein kluger Kanzler Wei aber sprach ihm Muth ein und versicherte ihm, er werde zwar eine Reise nach der Unterwelt antreten, von dort aber wieder zurückkehren. Um dies zu ermöglichen, solle der Kaiser einen Brief an Wei's ehemaligen vertrauten Freund Tsui Chiao mitnehmen, der dem Todtenherrscher das Schicksalsbuch führe. So geschah es: der Kaiser übergab, sobald ihm in der Unterwelt der Bezeichnete zu Ge-

Indra-Rang für alle Zeiten, indessen Yama dem Citragupta gegenüber eingestehen muss, dass er von dem Falschspieler überlistet worden. — Die Täuschung des Todes ist ein der Märchenlitteratur zahlreicher Nationen bekanntes Thema; vgl. Gustav Meyer „Der Pathe des Todes“, Essays und Studien zur Sprachgeschichte und Volkskunde (1885) p. 259 ff. — Eine polynesische Geschichte, in der die Höllengöttin Miru von einem Manne Namens Tekauae überlistet wird, indem dieser statt des vorgesetzten Gerichts, das Qualen u. s. w. nach sich zieht, eine verborgene Nuss isst und so die Rückkehr zum Leben erzielt, bringt Gill, Myths and songs from the South Pacific (1876) p. 172 ff.

[1] The China Review XVIII (1889/90) p. 248 ff.

[2] Taylor a. a. O. XVI (1887/88) p. 168.

[3] 627—649 regierend, cf. Beal, Si-Yu-Ki I p. 2.

sicht kam, den Brief, in welchem Wei unter Berufung auf das alte Freundschaftsbündniss darum bat, den Kaiser wieder zu neuem Leben zurückzusenden. Tsui rechnete zuversichtlich auf Erfolg; er beschützte auf dem Wege zur Stadt der Finsterniss, wo das Gericht stattfindet, den Kaiser, der nun von den zehn Richtern abzuurtheilen ist. Zur Entscheidung soll das Schicksalsbuch eingesehen werden; Tsui überfliegt es, bemerkt, dass dem Kaiser eine — jetzt notorisch abgelaufene — Regierungszeit von dreizehn Jahren bestimmt ist, und ändert schnell das erste Zeichen derart, dass sich die Zahl dreiunddreissig ergibt. Die Richter befragen den Prüfling nach der Dauer seiner Herrscherzeit und, da sich nunmehr ein Unterschied von zwanzig Jahren gegen die massgebende Eintragung herausstellt, verfügt der Todtenherr seine Entlassung, indem er ausser Tsui noch einen zweiten Beamten mit der Geleitung der Seele zu ihrem Körper beauftragt. Darauf verliess der Kaiser den Hades, jedoch nicht auf dem Wege, den er zuvor begangen, und erblickte nun die Strafen der Sünder, je nach der Art des Verbrechens unterschieden; Tsui gab ihm genaue Erklärungen, nachdem er ihm eingeschärft, auf Alles sorgsam zu merken, damit er nach seiner Rückkehr den Menschen berichten könne, was ihrer harre. Tai Tsung kam auch an drei Brücken, über die er durch verlässige Escorten geleitet wird; zuerst überschritt er eine goldene Brücke, dann eine silberne; über beide wurden viele Personen von ehrenwerthem, würdigem Aussehen glücklich geführt. Anders aber verhielt es sich mit dem dritten Stege, wo eisige Winde, das Rauschen überstürzender Blutwogen und unaufhörliches Wehegeschrei dem Ankömmling den Willkomm entboten; er ist tausend Fuss hoch, viele Meilen lang, aber nur drei Hagebutten breit und ohne Geländer und Schutzstange. Alle Sünder müssen den Uebergang versuchen; ringsum lauern teuflische Geister, um sie hinabzuziehen und in den schwarzen bodenlosen Fluthen zu foltern. Ueber dem Ab-

grund hängen an Bäumen die Tempelschänder, an den Felsenriffen der schwindelnden Tiefe, aufgeputzt in buntscheckigem Roth, die zänkischen, dreisten, ehr- und sittenlosen Weiber, die keine Scham kennen; sie erwartet keine Erlösung.[1] — Nach diesen Orten ewigen Jammers folgte die Region derer, die ungerechter Weise den Tod erlitten hatten; schrecklich gestaltet liefen diese Geschöpfe herum und verlangten das ihnen geraubte Leben zurück. Der Kaiser erwehrte sich ihrer, indem er dem Rathe Tsui's gemäss ihnen Geld schenkt — nebenbei bemerkt eine Summe, welche ihm aus dem Unterweltsschatze vorgestreckt wird; als ihnen Tsui erklärt, der Fremdling kehre wieder zur Erde zurück und werde dort auf die Rettung aller Wesen bedacht sein, entfernen sich die Dämonen voll froher Hoffnung. Dann führte der Pfad an dem Platze vorbei, wo sechs Richter den Seelen ihre neuen Existenzen zuwiesen, zu dem Hochweg, der zur Welt zurückleitete.

---

[1] R. Morris, The Blickling Homilies of the tenth century (1880) p. 208 und VI f.: „As St. Paul was looking towards the northern regions of the earth, from whence all waters pass down, he saw above the water a hoary stone: and north of the stone had grown woods very rimy. And there were dark mists; and under the stone was the dwelling place of monsters and execrable creatures. And he saw that on the cliff there hung on the icy woods many black souls with their hands bound; and the devils in likeness of monsters were seizing them like greedy wolves; and the water under the cliff beneath was black. And between the cliff and the water there were about twelve miles, and when the twigs brake, then down went the souls who hung on the twigs and the monsters seized them. These were the souls of those who in this world wickedly sinned and would not cease from it before their life's end.“ Cf. El. H. Meyer, Völuspa p. 166. Wir kommen hier der von E. Kuhn, Der Mann im Brunnen, Festgruss an Böhtlingk (1888) p. 68 ff. verfolgten Erzählung sehr nahe.

und hier entliess Tsui den Kaiser, nachdem er ihm nochmals ans Herz gelegt, für die Erlösung der in der Hölle Vergessenen Sorge zu tragen. Auf einem Seeotter-Pferd ging die Reise pfeilschnell weiter zum Ufer des Flusses, der Leben und Tod scheidet; bald war auch dieser überschritten, und der Kaiser weilte wieder in seinem Reiche. Hier hatte man schon den neuen Kaiser ausrufen wollen, jedoch war Wei dem entgegengetreten, indem er den Ministern betheuerte, der Kaiser befinde sich nur in Verzückung. Wirklich offenbarte sich nach drei Tagen die Richtigkeit dieser Ansicht, als der für todt Gehaltene erwachte und seiner Umgebung von seinen Erlebnissen im Reiche der Finsterniss erzählte. Er trat wieder die Regierung an, richtete Alles auf das Musterhafteste ein, und allenthalben erblühte Glück, Frieden und Wohlstand. Auch die im Jenseits gegebenen Versprechungen wurden eingelöst; zur Rettung der Seelen wurde eine grosse Anzahl Priester in Chang An[1] versammelt, welche mit kaiserlicher Genehmigung den berühmten Hiuen Thsang sich zum Oberhaupt erkoren. Dieser wählte sich 1200 geistliche Genossen aus, mit denen er einen neuen Opfer- und Gebets-Ritus festsetzte; als Alles eingerichtet war, führte er den Kaiser in den Tempel; Tai Tsung bezeugte seine Zufriedenheit und spendete der Buddha-Kapelle Weihrauch.

Damit war der niedere Buddha-Glauben gestiftet; der höhere ward durch die unvermuthete Erscheinung des Dharma Bodhisattva angeregt, welcher dem Kaiser anrieth, einen hervorragenden Mann nach Indien, dem Lande der wahren Lehre, zu entsenden. So entschloss sich Hiuen Thsang zur Reise nach Indien (629—645).[2]

---

[1] Diese Stadt ist auch der Ausgangspunkt der Reise Fa Hian's; cf. Beal a. a. O. I p. XII.

[2] Chao Phya Thipakon (bei Alabaster a. a. O. p. 69)

Statt über den klar durchsichtigen Kern der Sage unnöthige Worte zu verschwenden, greife ich auf diejenige Partie der Höllenschilderung zurück, welche der exorbitant schmalen Brücke Erwähnung thut, mit deren Ueberschreiten die Sünder ihre Noth haben. Wir finden dieselbe in den bildlichen Darstellungen des zukünftigen Lebens wieder, die in China nicht nur für Tempelschmuck Verwendung finden, sondern auch an den Todtenfesten von der Priesterschaft öffentlich ausgestellt werden, um das Volk zu Spenden für das Wohlergehen der verstorbenen Verwandten anzueifern. So ist in einem unweit Peking belegenen Tempel die Scene zu sehen, wie gute Buddhisten glückselig über eine Brücke hinüberwandern, während die Bösen von Dämonen in einen Qualenort hinabgestürzt werden.[1] Unter den zu dem angegebenen Zwecke ausgestellten Bildern nennt der mehrmals citirte Aufsatz „The Chinese Judges of the Dead" eines, auf welchem „wie bei den Mahom-

führt als altes Beispiel von visionären Wanderungen nach den jenseitigen Welten an: Der chinesische Kaiser Hli Si Bin erzählte, als er von einer dreitägigen Ekstase zu sich kam, er habe die Hölle besucht, dort fürchterliche Leiden durchgemacht und auch viele Bekannte deutlich gesehen; er habe die Beamten der Hölle gefragt, wie diese Menschen von ihrem Elend befreit werden könnten, worauf man ihm gesagt, er solle der Lehre des Heiligen Buddha folgen und zum Heile der Verdammten Verdienstliches thun; dadurch würden diese erlöst werden. Der Kaiser entsandte darauf Som Chang, die Religion Buddha's zu suchen und zu lernen, und er führte diese in China ein. — Offenbar gehen alle die Erzählungen von den Traumbildern der um den Buddhismus hervorragend verdienten chinesischen Herrscher (auch bei Ming Ti, der i. J. 61 n. Chr. die ersten Sendboten nach Indien geschickt haben soll, figurirt der gleiche Beweggrund: Edkins a. a. O. p. 87 f.) auf denselben Ursprung zurück.

[1] Edkins a. a. O. p. 254 f.

medanern" Einige die Brücke des Leidens überschreiten, wobei die Bösen in den Strom fallen, die Guten ungefährdet hinübergelangen.[1] Nach Gützlaff's Schilderung[2] gehört dieses Probemittel in den Bereich des neunten Todtenrichters, von dem aus ein schmaler Steg über einen See, der die Ruchlosen verschlingt, zu den Gefilden der Seligen leitet. Am Genauesten jedoch sind wir über diese Anschauung durch J. J. de Groot berichtet, der in seinen Ausführungen über die Todtenmessen zu Amoy[3] aus einer neueren Schrift (Yuh Lih) die Stelle citirt, welche von sechs Unterweltsbrücken — oben begegneten wir deren drei — spricht: der Reihe nach sind sie aus Gold, Silber, Nephrit, Stein und Holz, die sechste aber führt über den Strom der Ungewissheit, wo Gute und Böse ausgesondert und der ihren Verdiensten angemessenen neuen Existenz zugeführt werden. Auf diesem Volksglauben baut sich nun eine Ceremonie auf, welche drastisch zeigen will, wie jede Seele, für deren Sünden nicht die Absolution durch die Geistlichkeit erbeten ist, nach dem Tode von der Brücke in den Abgrund als Beute für Schlangen und ekles Gewürm fällt. Es wird hierzu eine Art Theaterbrücke, aus einigen Brettern, die über Stühle gelegt sind, oder aus einer blossen Bank ohne Rücklehne bestehend, verwendet; auf beiden Seiten wird ein Geländer aus Bambus und Leinwand oder Papier angebracht, mitunter auch ein leinenes Dach übergeworfen. Nun ziehen die Priester in einer Procession rings herum, ihr Anführer schwingt den Höllenschlüssel um sein Haupt und über die Brücke, um die den Seelen auflauernden Dämonen zu verscheuchen. Plötzlich erscheint ein Geist und geht auf den

[1] A. a. O. p. 213.

[2] China opened II (1838) p. 224.

[3] Buddhist masses for the dead at Amoy, Actes du sixième Congrès Intern. des Orient., Sect. IV (1885) p. 97 ff.

an dem einen Brückenende stehenden Priester zu, erhält hier aber eine schriftliche Bescheinigung, dass die erforderlichen Bräuche alle richtig erfüllt sind und sonach kein Höllendämon berechtigt ist, der Seele den Uebergang zu wehren. Er hebt das Blatt mit beiden Händen in die Höhe, um der unsichtbaren Geisterwelt den Inhalt zu zeigen, schreitet dann langsam über die Brücke und überreicht den Passirzettel dem hier befindlichen Priester, der ihn zur Information der andern Welt im Ofen verbrennt. Darauf verschwindet der Geist, dessen Obliegenheiten nicht selten von den Priestern übernommen werden; in diesem Falle ziehen diese über die Brücke, und ihr Anführer legt den Weg für die Seele durch Schwingungen seines Stabes frei.

Die Buddhisten in Tonkin, denen die ganz gleiche Oekonomie der Hölle zu eigen ist, verlegen in die zweite Haupthölle die Sündenwaage und eine von unsichtbaren Fallgruben durchlöcherte Brücke: die Schuldbeladensten stürzen hier hinab und dienen den im Fluss befindlichen Schlangen zum Frasse, die Anderen kommen hinüber, jedoch nicht ins Paradies, sondern nur um die folgenden Strafabtheilungen zu absolviren.[1]

Die Vorstellung von einem die Frommen und Gottlosen scheidenden Brückenpfade ist ganz ausnehmend merkwürdig; sie behauptet ihren Platz in den Litteraturen der verschiedensten Völker und Zeiten und bildet für den Autor, sobald seine Phantasie nach einer ungefähr entsprechenden Richtung gelenkt wird, geradezu eine Verlockung. Man hat schon öfter versucht, diese in die Augen springenden Analoga zusammenzustellen,[2] und immer wieder lassen sich nennenswerthe Ergänzungen beibringen.

---

[1] Dumoutier, Notes sur le Bouddh. Tonkinois, a. a. O. p. 289 f.

[2] Liebrecht a. a. O. p. 90 ff.: Tylor, Forschungen über die

Wenn man die Brücke Sirâṭ, die feiner als ein Haar und schärfer als eine Schwertschneide über die Hölle gespannt ist, in der islamitischen Glaubenslehre findet,[1] wo sie in späterer Zeit zu minutiösen dogmatischen Erörterungen den An-

Urgeschichte der Menschheit, deutsche Ausg. (1867) p. 451 ff.; Gaston Paris, Romania XII (1883) p. 508 ff. und ergänzend hierzu Gaidoz, Revue Celtique VI (1885) p. 269 f. (bezüglich der hier citirten Aufsätze von Gaston Paris „Études sur les romans de la Table-Ronde" ist die Angabe „Romania X, 445—496 und XIII, 459—534" in „R. X, 465—496 und XII, 459—534" zu ändern); d'Ancona a. a. O. p. 45 f. In der Uebersicht Fritsche's a. a. O. II p. 267; 275; III p. 356; 360; 363 f. ist die bei Gregor von Tours, Historia Francorum IV, 33 mitgetheilte Vision des Sunniulf — welche als jüngerer Zusatz spätestens im J. 591 abgefasst ist, vgl. Omont's Ausgabe (1886) p. X; XII; Giesebrecht's Uebers.[2] (1878) p. XXX — vergessen; sie ist zugleich mit der Parallelstelle aus der irischen Adamnan-Vision nachgetragen von Baist, Zeitschr. f. roman. Philol. XIV (1890) p. 159 f. Hiernach ist ferner El. H. Meyer a. a. O. p. 164 (vgl. auch die Zusammenstellungen in M.'s German. Mythologie (1891) p. 134 f.; 190 f.) zu berichtigen, der die Reihe erst mit dem im 8. Jahrh. verfassten zehnten Briefe des Bonifacius beginnen lassen will. — Brandes a. a. O. p. 101 vermuthet (wie früher schon Ozanam) in Dante's Inferno XXIII, 133 ff., Kopisch, Dante-Uebers.[3] (1882) p. 660; 681 in XXVI, 43 ff. einen Hinweis auf die Probebrücke; vgl. auch Wright, St. Patrick's Purgatory (1844) p. 125; ich finde hier keine genügenden Anklänge, auch d'Ancona a. a. O. p. 46 Anm. 2 erklärt sich gegen diese Vereinigung.

[1] Vgl. Hammer, Rosenoel I (1813) p. 310; 315 f.; M. Wolff, Muhammedanische Eschatologie (1872) cap. 35 und 49; Sale, Korân-Uebers., Ausg. von 1844, Preliminary discourse p. 65; Sprenger, Das Leben und die Lehre des Mohammad II (1862) p. 62 ff. — Die zum Islâm bekehrten Sudanesen haben diesen Glauben strictest übernommen, wie der Bericht über die am Benuë

stoss gegeben hat,[1] so ist hier an der allgemein anerkannten Entlehnung aus dem Parsismus, entweder direct oder durch das Medium des Judenthums,[2] nicht zu zweifeln. Wie vertraut den Bekennern des zoroastrischen Gesetzes die Vorstellung von der Vergeltungsbrücke war, zeigen die ausführlichen Beschreibungen derselben in der Vision des Ardâ Vîrâf, im Mainyo-i-Khrad und anderen Pehlevi-Texten, wobei aber der wichtige Umstand zu beachten ist, dass der Grundgedanke bereits im Avesta ganz deutlich hervortritt, dass wir somit hier die bislang ältesten Belege vor uns sehen.[3]

In der occidentalen Visionslitteratur nun gehört die Höllenbrücke, bei deren Begehen sich die Gerechten von den Bösen trennen, zu den beliebtesten Ausschmückungen — man wird dieses Paradoxon nicht missverstehen — des Jenseits; seit Gregor von Tours bleibt sie ein bevorzugtes Moment, das sich auch die altirischen Legenden nicht entgehen liessen. Für letztere eine eigene auf einheimischem Volksglauben basirende Tradition auszusondern, scheint mir mit Rücksicht auf die von den gebildeten Iren gepflegten Beziehungen zu anderen Litte-

---

wohnenden Akpoto-Neger bei Burdo, Niger et Bénué (1880) p. 270 f. zeigt.

[1] D'Ohsson, Tableau général de l'Empire Othoman I (1787) p. 46 ff.

[2] Cf. Sale a. a. O. — „Die Phantasien über die letzten Dinge im Korân schliessen sich älteren Vorstellungen an, namentlich solchen, die schon vom Judenthume und theilweise auch vom Christenthume den Persern entlehnt waren": Nöldeke, Der Islâm, Deutsche Rundschau XXXIII (1882) p. 380. Vgl. im Allgemeinen auch Abr. Geiger, Was hat Mohammed aus dem Judenthum aufgenommen? (1833).

[3] Vgl. die in den Indices zu West's Pahlavi Texts, Sacred Books of the East V (1880), XVIII (1882), XXIV (1885), XXXVII (1892) s. v. *kinvad* bezeichneten Stellen, ferner die Bemerkungen

raturen vollkommen unnöthig;[1] ich glaube, dass die Annahme einer einheitlichen Kettenfolge von der eben bezeichneten orientalischen Quelle her auf keinerlei ernste Schwierigkeiten stösst. Die Vermittlung, welche wir bedürfen, bietet sich nämlich auf einfachem Wege, wenn man die jüdische Eschatologie, von der ja doch das Christenthum niemals völlig unabhängig gedacht werden kann, in den Kreis der Betrachtung zieht und dabei im Auge behält, wie diese ihre ganze eigentliche Ausbildung, namentlich nach der Seite des bösen Princips, erst von der Zeit der Exile datirt, sodass eine intimere Berührung auch mit den Parsen hier sicher feststeht;[2] die talmudische Ueberlieferung aber erwähnt beim jüngsten Gerichte im Thale Josaphat die über einen Abgrund führende Höllenbrücke, die für die Ungläubigen die Breite eines Fadens besitzt: „Eine unermessliche Brücke, welche in die Hölle führt, gewährt einem Jeden einen Uebergang; aber für den Gottlosen wird die Brücke ein dünner Faden, und sie stürzen in die Untiefen“ (Jalkut Jesaja § 359).[3]

Die Juden in den kaukasischen Bergen denken sich noch heutigen Tages Hölle und Paradies durch einen dicken glühenden Draht verbunden, über welchen die Seele, um sich ganz

---

zu Barthélemy's Uebers. des Ardâ Vîrâf p. 150 ff., Hübschmann's Ausführungen in seinem oben p. 8 f. Anm. citirten Aufsatze p. 216 ff. und Geiger, Ostîrânische Kultur im Alterthum (1882) p. 276 ff., von älteren Werken Hyde, Hist. rel. veterum Persarum eorumque Magorum (1700) p. 244 f.; 401 ff.

[1] Cf. Zimmer, Keltische Beiträge, Zeitschr. f. deutsches Alterthum XXXII (1888) p. 199 ff.; 333.

[2] Alex. Kohut, Ueber die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus, Abhdl. f. d. Kunde d. Morgenlandes IV Nr. 3 (1866) p. 5 ff.

[3] Kohut a. a. O. p. 70; Gius. Levi, Parabole e leggende talmudiche, deutsche Uebertrag.[2] (1877) p. 71; vgl. auch Sale a. a. O.

zu reinigen, zum Paradies gehen muss. Mehrere Male versucht die Seele, bis zur Mitte des langen Weges zu gelangen, aber sie stolpert, von Sünden beschwert, und fällt auf den Draht, welcher ihren Leib mit Geräusch in zwei Theile zerschneidet, worauf er in die Hölle hinabstürzt und sich in Asche verwandelt. Der Leib wird wieder hergestellt, und die Seele erduldet neue Qualen, bis keine einzige Sünde mehr an ihr haftet. Nach dieser Reinigung kommt sie in den siebenten Himmel, wo sie die guten Engel in Empfang nehmen, ihr die Herrlichkeit Gottes zeigen und sie ins Paradies geleiten. Da erhält sie einen Platz, welcher der Zahl ihrer guten Werke entspricht.[1]

Für Arachoba auf dem Parnassos — um noch einiges zerstreute Material hier anzufügen — ist die Vorstellung von einer Haarbrücke für die Seelen der Verstorbenen (τρίχινο γιοφύρ', wie auch eine wirklich existirende Brücke in Lokris heisst), die ewig zitternd über ein rauschendes wildes Wasser führt, durch Bernhard Schmidt[2] bezeugt; nach den Aussagen der Badaga in den Nilgiri-Bergen Ostindiens trennt eine Fadenbrücke das Thal des Todes von der unsichtbaren Welt;[3] die Zigeuner Siebenbürgens spannen in der Johannisnacht einen weissen Faden über einen Fluss, damit die Verstorbenen ihre Angehörigen besuchen können;[4] ein über einen See gelegter Baumstamm ist nach einem auf den Salomons-

[1] Hahn nach Anisimoff, Beil. z. Allg. Zeit. v. 1. Octob. 1890 p. 4.

[2] Volksleben der Neugriechen (1871) p. 240.

[3] Andree, Ethnographische Parallelen, Neue Folge (1889) p. 27, wo auch das vorhergehende Citat gegeben ist.

[4] Wlislocki, Volksglauben und religiöser Brauch der Zigeuner (1891) p. 33; 158. Die Karenen Birma's haben genau denselben Brauch, um die Todtengeister zu ihren Gräbern gelangen zu lassen: Tylor a. a. O. p. 451.

Inseln herrschenden Glauben die Prüfungsbrücke für die Geister der Verstorbenen, deren Oberherr ihre Hand nach dem vorgeschriebenen rituellen Zeichen untersucht, um diejenigen, bei welchen es mangelt, in das Wasser hinabzustossen und von der Geistergemeinschaft auszuschliessen.[1] — Die Neger an der Goldküste verbinden mit einem ganz bestimmten Flusse ihres Landes die Vorstellung, dass er auf der Reise in die andere Welt überschritten werden müsse und die Seelen hier gerichtet würden; der Gute wird sanft über den Fluss geschafft, der Böse in seinem Wasser zur ewigen Vergessenheit begraben.[2] — Lucian, der sich in der Nekyomantie cap. 6 zum Führer in den Hades, da es ihm das Beste dünkte „δεηθῆναί τινος τῶν μάγων τῶν Ζωροάστρου μαθητῶν καὶ διαδόχων." den weisen Chaldäer Mithrobarzanes nimmt, spricht in seiner „Wahren Geschichte" II. 30 f. von den drei Flüssen, welche die eine Insel der Verdammten umströmen, einem Schlamm-, einem Blut- und einem Feuerfluss, über die ein einziger enger Gang führt (εἴσοδος δὲ μία στενὴ διὰ πάντων). — Unter den drei Nachahmungen der Nekyomantie Lucian's, die Hase[3] nach Manuscripten der Pariser Bibliothek analysirt, befindet sich eine wohl aus dem 15. Jahrh. stammende griechische Handschrift, die nach dem Catal. cod. manuscr. bibl. regiae II (1790) p. 379 eine „historia visionis cuinsdam, ubi de poenis, quae improbos manent" enthält und u. A. berichtet, wie eine Brücke im selben Augenblicke vom Sturm zertrümmert wird, als einige Prälaten, die sich ehemals durch Geschenke bestechen liessen, hinübergehen. Wenn ich endlich auch noch die wesentlicher differirende Angabe der Anto-

[1] Codrington, The Melanesians (1891) p. 257; 180.

[2] Bosman, Voyage de Guinée (1705) p. 159.

[3] Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Impériale IX (1813), seconde partie p. 125 ff.; speciell p. 131. Vgl. Krumbacher, Gesch. d. byzantin. Litt. (1891) p. 210 f.

nius-Vision. cap. 27 der i. J. 421 verfassten Historia Lausiaca des Bischofs Palladius,[1] beiziehe, wonach unter den Füssen eines schwarzen Riesen, dessen Arme bis zum Himmel reichen, sich ein grosses Meer hinbreitet, das die Seelen der Gerechten hoch über Kopf und Armen des Riesen überfliegen,[2] um von den Engeln ins Paradies geleitet zu werden, während die der Sünder von den Händen desselben in das Wasser, die Hölle, hinabgestossen werden, so soll damit keineswegs für die lange eben angeführte Reihe eine bewusste Entlehnung postulirt werden. Es ist eine heikle Aufgabe, eine scharfe Grenzlinie zu ziehen zwischen jenen Fällen, wo innere Verwandtschaft, namentlich auch in Berücksichtigung der gleichen Litteraturgattung (wie bei den Visionen), angenommen werden darf und die parsische Mythe nur in irgend einer Abwandlung zum Vorschein kommt, und allen denjenigen, die lediglich die allgemeine, dem Menschengeiste so naheliegende Idee von einem zu passirenden Flusse hervortreten lassen, sei es, dass dieser Hölle und Himmel oder die bewohnte Erde von einer unbekannten Welt scheidet. Eine anspruchslose Sammlung alles dessen, was die objective Betrachtung als inhaltlich zusammengehörig erachtet, ist da zweckmässiger, als übereiltes Systematisiren, das nicht bedenkt, wie gerade in Auseinandersetzungen über Seligkeit und Höllenverdammniss unwillkürliche Anklänge die einheitliche Veranlagung des menschlichen Denkvermögens widerspiegeln.

Schon in Rig-Veda IX, 41, 2 „Des Glückes Pfad wollen wir gewinnen, überwinden den des Unheils“[3] (*suvitasya manâmahe 'ti setum durâvyam;* Sâma-Veda II, 3, 1, 3, 2: *vanâmahe, durâyyam*) einen Hinweis auf jene parsische Brücke des Ge-

[1] Magna Bibliotheca veterum Patrum XIII (1654) p. 941.

[2] Vgl. oben p. 31 f. Anm.

[3] Nach Ludwig a. a. O. V p. 317.

richts zu erblicken.[1] halte ich für äusserst gewagt; ich glaube auch nicht, dass hier von einer Brücke über die Wasserfluthen gesprochen ist, welche die dahinscheidende Seele zu überwinden hat.[2] und Zimmer hat in seinem diese Anschauungen erörternden Capitel[3] mit gutem Grunde von einer Verwerthung dieses Verses abgesehen. Dass der Rig-Veda einen Fluss vor dem Eingehen in das Land der Seligen erwähne, hat man zumeist aus X, 63, 10: „Das göttliche, mit guten Rudern versehene, sündenlose, nicht lecke Schiff mögen wir zum Heile besteigen" (*daivîṃ nâvaṃ svaritrâm anâgasam asravantîm â ruhemâ svastaye*) erhärten wollen. Aber dieser Vers darf in dem vom Rv. gebotenen Zusammenhange nicht ohne Bedenken in dem beregten Sinne interpretirt werden.[4] Es ist mindestens fraglich, ob das Lied auf das Jenseits überhaupt Bezug nimmt; Vers 6—8 könnten eine solche Annahme stützen, aber m. E. liegt die Anwendung der ganzen Hymne auf das Heil im irdischen Leben viel näher, zumal wenn man V. 13 betrachtet: „Ungeschädigt gedeiht jeder Sterbliche, fort pflanzt er sich durch Nachkommenschaft der Satzung gemäss (cf. VI, 70, 3; VIII, 27, 16), den ihr, o Âditya's, führet mit guter Führung über alle Schwierigkeiten zum Heile" (*arishṭaḥ sa marto viçva edhate pra prajâbhir jâyate dharmaṇas pari | yam âdityâso nayathâ sunîtibhir ati viçvâni duritâ*

[1] Die Vermuthung ist meines Wissens zuerst von Benfey, Die Hymnen des Sâma-Veda (1848) p. 251 ausgesprochen worden; sodann von Kaegi, Der Rigveda p. 208; vgl. auch d'Ancona a. a. O. p. 46.

[2] So Wilh. Geiger a. a. O. p. 276.

[3] Altindisches Leben (1879) p. 409 f.

[4] Dies thun Zimmer a. a. O. p. 409; Kaegi a. a. O.; Hopkins, On the development of the character of Yama, Proceed. of the Am. Or. Soc. May 1891 p. XCV: Henry, Le livre VII de l'Atharva-Veda (1892) p. 51.

svastaye); ebenso werden VII, 65, 3 Mitra und Varuṇa angerufen: „Auf eurem Pfade der Ordnung mögen wir die Schwierigkeiten überschreiten wie die Wasser auf einem Schiffe“ (*ṛitasya mitrâvaruṇâ pathâ vâm apo na nâvâ duritâ tarema*), und beachtenswerth ist, wie Atharva-Veda XII, 2, 28, mitten in einem Todtenliede, die Ueberlebenden wünschen: „Ueberschreitend die schwierigen Stellen (Nirukta VI, 12 besser „alle Schwierigkeiten“) mögen wir hundert Winter uns vollzählig erfreuen“ (*atikrâmanto duritâ padâni (duritâni viçvâ) çataṃ himâḥ sarvavîrâ madema*). Solche Stellen mahnen, Ausdrücken wie: schwer gangbare Stege oder Wege überschreiten nicht ohne Weiteres eine mehr als metaphorische Bedeutung beizulegen, und dasselbe gilt noch eher von dem so natürlichen Bilde der Schifffahrt, des Uebersetzens mit einem Schiffe über das Meer u. s. w. Ich treffe hier mit Hillebrandt's[1] noch anderweitig gestützten Darlegungen zusammen, die mir überhaupt für X, 63, 10 die richtige Commentirung zu geben scheinen, dass nämlich nur bildlich von einer Schifffahrt über das eine der beiden Meere, als welche Tag und Nacht angesehen werden, die Rede ist.

Eine[2] Rv.-Stelle jedoch — X, 14, 1 — kennzeichnet die Idee, dass der Weg, den Yama zur Himmelswelt gemacht, über grosse Ströme führe (*pareyivâṃsaṃ pravato mahîr anu bahubhyaḥ panthâm anupaspaçânam | ... yamaṃ râjânaṃ havishâ duvasya*; Av. VI, 28, 3 der Singular: *yaḥ prathamaḥ pravatam âsasâda* . . .). und aus Av. XVIII, 4, 7 (*tîrthais taranti*

[1] Varuṇa und Mitra p. 26 f., vgl. auch H., Ueber die Göttin Aditi (1876) p. 48.

[2] Gegen die Verwerthung von Rv. X, 135, 4 spricht das von Ludwig, Ueber Methode bei Interpretation des Ṛgveda (1890) p. 12 f. Bemerkte, gegen die von X, 56, 7, wo die Ideenverbindung gegeben wäre, der ausdrücklich gekennzeichnete Vergleich (nâvâ na kshodaḥ . . .); „Schiff“ und „Wogenschwall“ ist also auch hier nur Symbol; cf. Ludwig's Register VI p. 214.

pravato mahîr iti yajñakṛitaḥ sukṛito yena yanti | atrâdadhur yajamânâya lokaṃ diço bhûtâni yad akalpayanta) gewinnen wir die werthvolle Ergänzung, dass eben dieser Uebergang für die frommen Opfervollzieher durch Furthen ermöglicht wird.

Zimmer hat diese Stellen, da er *pravat* als „Höhe" fasst [1], nicht benutzt; im Uebrigen behält er jedoch mit seinem Hinweise [2] auf die im germanischen und slavischen Alterthume übliche Sitte, die Todten auf einem Nachen mit brennendem Scheiterhaufen ins Land der Seligen zu befördern. Recht. Av. XII, 2, 26 f. heisst es: „Steinereich fliesst er; greift zu, seid tapfer, kommet herüber, Freunde; dort lasset die, welche übel dran sind, zu leidlosen Gütern [3] mögen wir heraussteigen. — Erhebt euch, kommet herüber, Freunde, steinereich strömt dieser Fluss; dort lasset die, welche unglücklich sind; zu glücklichen, erwünschten Gütern mögen wir heraussteigen." (*açmanvatî rîyate saṃ rabhadhvaṃ vîrayadhvaṃ pra taratâ sakhâyaḥ | atra jahîta ye asan durevâ anamîvân uttaremâbhi vâjân ‖ uttishṭhatâ pra taratâ sakhâyo 'çmanvatî nadî syandata iyam | atra jahîta ye asann açivâḥ çivânt syonân uttaremâbhi vâjân ‖*) Vers 26 ist mit unerheblichen Abweichungen = Rv. X, 53, 8; hier passt er aber offenbar weniger in den Zusammenhang als in dem Atharvan-Liede, wo er mit dem inhaltlich gleichen V. 27 eine Todtenfeier abschliesst. Von dem Verse Rv. X, 63, 10, der als Av. VII, 6, 3 wiederkehrt, kann man zwar nicht das Gleiche

[1] A. a. O. p. 415; zu der obigen Uebers. durch „Strom" vgl. M. Müller, Vorl. üb. d. Wiss. d. Spr. II [2] p. 546; Muir a. a. O. V p. 291 f.; Ludwig a. a. O. III p. 489 (anders II p. 559); Florenz, Das sechste buch der Atharva-saṃhitâ (1887) p. 38.

[2] A. a. O. p. 410.

[3] Ich nehme *vâja* im weitesten Sinne; Sây. hier *annâni havîṃshi*, zu Taitt. Âr. VI, 3, 2: *gativiçeshân annaviçeshân vâ;* Max Müller, Die Todtenbestattung bei den Brahmanen, Zeitschr. d. D. Morgl. Ges. IX p. XXV übersetzt es durch „Kämpfe".

sagen; jedenfalls aber ist die Vereinigung im Kauçika-Sûtra bemerkenswerth, wo der ganze Passus 71, 19—24 (cf. 86, 22—27)[1] lautet: *triḥ sapteti* (Av. XII, 2, 29) *kûdyâ padâni lopayitvâ nadîbhyaḥ | mṛityoḥ padam iti* (XII, 2, 30) *dvitîyayâ nâvaḥ | paraṃ mṛityo iti* (XII, 2, 21) *prâgdakshiṇaṃ kûdîṃ pravidhya | sapta nadîrûpâṇi kârayitvodakena pûrayitvâ | â rohata savitur nâvam etâṃ* (XII, 2, 48) *sutrâmâṇaṃ mahîm û shv iti* (VII, 6, 3; 2) *sahiraṇyâṃ sayavâṃ nâvam ârohayati | açmanvatî rîyata uttishṭhatâ pra taratâ sakhâya* (XII, 2, 26 f.) *ity udîcas târayati.* Hieraus scheint hervorzugehen, dass man unter Recitation von Sprüchen, deren Sinn z. Th. erst symbolisch angepasst wurde, Gräben mit Wasser füllte, die Leiche auf ein Schiff legte, Gold und Gerste als Wegzehrung — über diese bekannte Sitte ist ja kein erklärendes Wort zu verlieren — mitgab und dann (nachdem man, wie wohl zu ergänzen ist, den Scheiterhaufen angezündet) die Beschäftigten zum Verlassen des Schiffes aufforderte, das man nach Norden sich fortbewegen liess.[2]

---

[1] Zum ersten Theile hiervon vgl. Bloomfield, Contributions to the interpretation of the Veda IV, American Journal of Philology XII (1892) p. 416.

[2] Parallelen bei Mannhardt, Germ. Mythen p. 357 ff.; Ludwig VI p. 219 bezieht Av. XII, 2, 26 f. auf die Verbrennung des Todten jenseits eines Flusses. Murray-Aynsley, Some ideas about the future life, Indian Antiquary XV (1886) p. 125 berichtet: „It is still a common notion in the East that the souls of the dead must pass over water, or over a bridge before they can arrive at their final resting-place. In the native State of Chambâ, in the Pañjâb Himâlayas, there is such a bridge, over which all corpses must be carried on their way to the burning ghât near the river where the bodies are cremated, and though there is another perfectly easy and safe path, the bearers of the dead always traverse this perilous causeway, which is hardly more than 18 inches wide and not protected at the sides in any way. The people of Chambâ are Hin-

Für die spätere Vorstellung von dem Vaitaraṇî-Strome verdanken wir Weber[1] und vornehmlich A. Kuhn[2] wichtige Nachweise. Ich bemerke hierzu, dass sich sonst meines Wissens für die Vaitaraṇî als Probefluss wenig Anhaltspunkte gewinnen lassen; Garuḍa-Purâṇa II. 66 (bei Teza a. a. O. p. 399) böte die deutlichste Ausführung (*dânaṃ vitaranaṃ proktaṃ munibhis tattvadarçibhiḥ | iyaṃ sâ tîryate yasmât tasmâd vaitaraṇî smṛitâ*). wenn hier nicht die etymologisirende Absicht zu Grunde läge, in welchem Falle bei indischen Autoren immer die höchste Vorsicht am Platze ist.[3] Auch in Saṃyutta-Nikâya I, 4, 3, 6 (ed. Feer I (1884) p. 21): „Welcher Mensch dem Glauben Besitzenden, zu Muth und Energie Gelangten eine Gabe spendet, der Sterbliche erreicht, die Vetaraṇî Yama's überschreitend, die himmlischen Stätten" (*yo dhammaladdhassa dadhâti dânam | uṭṭhânaviriyâdhigatassa jantu | atikamma so vetaraṇiṃ yamassa | dibbâni ṭhânâni upeti macco ti*) ist es fraglich, ob *atikamma* wörtlich oder nur im übertragenen Sinne von „überwindend, nicht theilhaftig werdend" zu verstehen ist. Unzweideutig sind die Worte des Viṭa im achten Acte der Mṛicchakaṭikâ (Stenzler's Ausg. (1847) p. 123. Böhtlingk's Uebers. (1877) p. 124): „Wenn ich diese Schuldlose (Vasantasenâ) tödten würde, auf welchem Kahne soll ich dann den zur andern Welt

---

dûs." Auffällig stimmt hiermit überein, dass man in der Gemeinde Plouguel (Bretagne) die Leiche nicht auf dem kürzeren Wege zu Lande nach dem Kirchhofe führt, sondern auf einem Boote durch einen kleinen Meeresarm, den „Passage de l'enfer"; Grimm a. a. O. II p. 695 (auch von Murray-A. a. a. O. citirt).

[1] Ind. Studien I (1850) p. 398 f.

[2] Namen der Milchstrasse und des Höllenhunds. Zeitschr. f. vergl. Sprachf. II (1853) p. 315 ff.

[3] Mahâbh. V, 3792: *atra vaitaraṇî nâma vaitaraṇair vṛitâ* ist unter *vaitarana* nur der zur V.-Qual Verurtheilte verstanden.

führenden Strom überschiffen?“ (*enâm anâgasam aham yadi ghâtayâmi | kenoḍupena paralokanadîm tarishye*).

Der Name der Vaitaraṇî ist hier nicht genannt: von ihr erzählt Ward[1] die folgende Legende: Nach Erschaffung der drei Welten gebrach es Brahman noch an einem Straforte für die Sünder. Deshalb beauftragte er den göttlichen Bauherrn Viçvakarman mit der Errichtung eines prächtigen Palastes. Gegenüber dem südlichen Eingange wurden vier Gruben für die Bestrafung der Schlechten angebracht, durch drei andere Thüren sollten die Guten den Zutritt nehmen,[2] damit sie den Qualenort nicht sähen. Nachdem der Bau beendet, baten die Gandharven um den Palast, verzichteten aber auf seinen Besitz, als Brahman die Bedingung stellte, dass sie auch den Strafvollzug übernähmen. Dann wollten die Riesen den Ort erobern; um dies zu hindern, liess Brahman ringsum einen Graben ziehen und mit Wasser anfüllen, wodurch die Vaitaraṇî entstand. Agni trat in diese ein, und die Fluthen wurden kochend heiss. Brahman setzte nun fest, dass jeder Todte sie durchschwimme; um aber die Guten nicht zu schädigen, traf er die Einrichtung, dass die Darbringung einer schwarzen Kuh den Fluss kühlen und den Durchgang erleichtern solle. (Noch heute, bemerkt Ward, ist es in Bengalen üblich, dass Hirten einen Fluss durchsetzen, indem sie sich am Schweife einer Kuh festhalten.) Jetzt fehlte nur noch der Todtenrichter, und mit diesem Amte wurde Yama betraut.

Ich bin trotz dieses Märchens, dessen Text ich nicht gefunden habe, der Meinung, dass die Idee von einer Scheidung der Frommen und Verdammten an der Vaitaraṇî niemals volksthümlich war, da andernfalls die vielen Höllenschilderungen, welche der in diesem Strome auszustehenden Foltern Erwähnung

[1] A. a. O. I p. 76.

[2] S. unten p. 158.

thun, über ein so pikantes Thema nicht ohne die gierigste Detailmalerei hinweggegangen wären.

Soviel über die mythische Wasserflnth. Doch auch einen Brückenpfad, wie ihn die Parsen kannten, glaube ich in der indischen Litteratur wiederzufinden, und zwar auf Grund einschneidenderer Kriterien, als die waren, welche für die oben p. 110 f. angeführte Veda-Stelle zu der vermeintlichen Parallele führten. Mahânârâyaṇa-Up. VIII, 2 (cf. Taitt. Âr. X, 9) gemahnt, vor dem Unwahren solle man sich hüten, gleichwie man eine über einen Abgrund gelegte Schwertschneide nur in dem beständigen Gedanken: „wenn ich rechts oder links fehlgehe, falle ich in den Abgrund“ beschreite.[1] Weber[2] sieht hierin einen von einem Jongleur-Kunststück hergeholten Vergleich; es ist aber wohl sicher, um so mehr als vorher von dem weithinreichenden Duft der Gutthat die Rede ist, auf eine im Jenseits zu bestehende Prüfung angespielt. Das letzte Bedenken tilgt Bṛihadâr. Up. III, 3, 2 = Çat. Br. XIV, 6, 3, 2: *dvâtriṃçataṃ vai devarathâhnyâny ayaṃ lokas taṃ samantaṃ lokaṃ dvistâvat pṛithivî paryeti tâm pṛithivîṃ dvistâvat samudraḥ paryeti tad yâvatî kshurasya dhârâ yâvad vâ makshikâyâḥ patraṃ tâvân antareṇâkâças tân indraḥ suparṇo bhûtvâ vâyave prâyachat tân vâyur âtmani dhitvâ tatrâgamayad yatra pârikshitâ abhavann iti* „Zweiunddreissig Tagereisen des Götterwagens gross ist diese Welt;[3] zweimal so gross umfasst diese ganze Welt die Erde; zweimal so gross umfasst diese Erde das Meer; so gross die Schneide eines Scheermessers oder der

[1] Die richtige Lesart bietet die von G. A. Jacob 1888 in der Bombay Sanskrit Series Vol. XXXV herausgegebene Atharvan-Recension: *yathâsidhârâṃ karte 'vahitâm avakrâmed yady u veha veha vâ vihvalishyâmi kartaṃ patishyâmîty evam anṛitâd âtmânaṃ jugupset.*

[2] Ind. Studien II (1853) p. 86 f.

[3] *Loka* bedeutet hier wohl die bewohnte Welt als Theil von *pṛithivî*, das vom Pet. Wtb. für diese Stelle als ein zwischen der

Flügel einer Fliege, ist dazwischen ein leerer Raum.[1] Ein Vogel geworden übergab Indra jene (die Opferer) dem Wind; der Wind, sie auf sich gestellt habend, brachte sie dorthin, wo die Pârikshita's waren (d. i. zum Aufenthalt der Frommen)." Der Wind, der bekannte Seelengeleiter (s. oben p. 27 f. Anm.), führt also die Guten über jenen so schmalen Pfad glücklich hinüber.

Damit wird auch Kaṭha-Up. III. 14 klar: „Die scharfe schwer zu überschreitende Schneide des Scheermessers: dies bezeichnen als Schwierigkeit[2] des Weges die Weisen" (*kshurasya dhârâ niçitâ duratyayâ durgaṃ pathas tat kavayo vadanti*). Welcher „Weg" hier einzig gemeint sein kann, geht aus dem Zusammenhang deutlich hervor; Naciketas wird durch Yama über den Tod und die Erringung des höchsten Zieles belehrt, wobei von dem Uebergange aus dieser Welt in die jenseitige (*sâṃparâya*) wiederholt gesprochen wird (I, 29 ist er das Verborgene, worüber man im Ungewissen ist; nach II. 6 bekümmern sich die Thoren nicht um ihn in der Verblendung, dass es nur ein Diesseits und kein Jenseits gäbe, und

Menschenwelt und dem umgrenzenden Ocean gedachter Raum erklärt wird. Weber, Ind. Stud. IX p. 361 vermuthet in *pṛithivî* die Luft.

[1] Aehnlicher Gedanke Mahâbh. XIV, 2784 f.: „Das Himmelsthor ist sehr klein, nicht wird es von den Menschen in ihrer Bethörung gesehen; den durch Leidenschaft verborgenen Himmelsriegel, der der Begierde seine Entstehung verdankt, und dem schwer beizukommen ist, sehen aber die Menschen, die den Zorn und die Sinne besiegt haben" u. s. w. (*svargadvâraṃ susûkshmaṃ hi narair mohân na dṛiçyate | svargârgalaṃ lobhabîjaṃ râgaguptaṃ durâsadam || tan tu paçyanti purushâ jitakrodhâ jitendriyâḥ*) . . . Vgl. Böhtlingk, Ind. Sprüche Nr. 3318; 7316: „Die Tugend ist geeignet, die Flügel des Himmelsthores aufzureissen."

[2] Pet. Wtb. übersetzt hier *durga* mit „Unebenheit, Höhe".

werden dadurch immer wieder des Todes Beute).[1] Und in noch durchsichtigerem Zusammenhange (vorher sind die bezeichnet, welche *gacchanti mânushâl lokât svargalokam anuttamam*) sagt Mahâbh. XIII, 3259: *ârdrâyâṃ kṛisharaṃ dattvâ tilamiçram uposhitaḥ | naras tarati durgâṇi kshuradhârâṃç ca parvatân* „Wer in Ârdrâ nüchtern eine mit Sesam vermischte Krishara-Spende gegeben, überwindet die Schwierigkeiten und die Höhen, die scharf sind wie die Scheermesserschneiden". (XIII, 2230 wird *kshuradhârâ* unter den gefürchtetsten Uebeln aufgeführt, wie Tod, Hölle etc., wobei aber vielleicht nur eine bestimmte Höllenabtheilung (so Uttarakâṇḍa XXV, 14) oder auch die Messerschneiden führende Vaitaraṇî[2] gemeint ist).

Nach Râmâyaṇa IV, 44, 76 ff. (Gorresio's Ed., die allein mir zur Hand ist) gelangt man, bevor man die nordwärts gelegenen paradiesischen Wohnsitze der Uttara-Kuru's erreicht, zum Flusse Çailodâ, über den hinüberzusetzen unmöglich ist, weil Jeder, der das Wasser berührt, zu Stein verwandelt wird. Die sittlich Vollendeten[3] aber kommen hinüber und herüber

[1] Kaṭha-Up. III, 2, wo das Nâciketa-Feuer die Brücke für die Opferer, die zum gefahrlosen Ufer hinübergelangen wollen, genannt ist, noch hierher zu ziehen, trage ich nach dem p. 112 Bemerkten Bedenken; cf. Praçna-Up. VI, 8: „das höchste Brahman führt zum jenseitigen, der Unwissenheit fernen Ufer." Bei dem oben betonten *kshurasya dhârâ* darf übrigens nicht verschwiegen werden, dass auch sonst zur Versinnbildlichung des Mühevollsten, seltenst Geübten der Ausdruck „auf der Schneide eines Schwertes stehen" gebraucht wird: vgl. Böhtlingk, Ind. Sprüche Nr. 3171; 4253; 4354. In der speciellen Verbindung mit dem Wege zur anderen Welt aber ist er wohl mehr als eine blosse Metapher.

[2] S. oben p. 62 und vgl. El. H. Meyer, Germanische Mythologie p. 134.

[3] *Siddhâḥ* bezieht sich vielleicht nicht auf die Menschen, sondern auf die Bewohner des Uttara-Kuru-Landes, da vom Hin- und Her-

mit Hülfe des Kîcaka-Rohrs, das an den beiden Ufern wächst und sich für sie zu einer Brücke vereinigt:

76. . . . . *çailodâ nâma nimnagâ*
ubhayos tîrayor yasyâḥ kîcakâ nâma veṇavaḥ
77. *sâ na çakyâ tarîtuṃ hi nadî paramadurgamâ*
tasyâḥ spṛishṭvaiva salilaṃ naraḥ çailo 'bhijâyate
78. *te 'pi tîragatâs tasyâ nadyâḥ kîcakaveṇavaḥ*
samâgacchanty ayatnena saṃgamaṃ ca parasparam
79. *te nayanti paraṃ pâraṃ siddhân pratyânayanti ca*
âpagâṃ dûrapârâṃ te saṃtaranti hi veṇubhiḥ

In minder genauer Ausführung zeigt das gleiche Bild Kaushîtaki-Brâhmaṇa-Up. I, 3 f. Auf dem Wege zur Brahma-Welt ist hier der See Âra, den der Weise durch sein Denken überschreitet; die aber nur das Gegenwärtige verstehen, versinken in ihm (*brahmavidvân . . . âgacchaty âraṃ hradaṃ taṃ manasâtyeti tam itvâ saṃprativido majjanti*). — Der Empfang durch die fünfhundert Apsaras, welche Früchte, Salben, Kränze, Gewänder und wohlriechendes Pulver spenden, erinnert leise an die Schilderungen des Avesta vom Schicksal des Frommen, dessen Reise ein wohlduftender Wind und ein reizendes Mädchen verschönern.

Von keiner Bedeutung mehr in diesem Zusammenhange ist die etymologische Spielerei Chând. Up. VIII, 5, 3, die *araṇya*

---

gehen die Rede ist; man denke an den Yaxartes und seine Namen Sîdâ, Sir-Daryâ. Jedenfalls vermischt sich hier die mythische Geographie mit der wirklichen; vgl. Weber, Ind. Stud. I p. 399; Lassen, Ind. Alterthumskunde II² (1874) p. 657 f.; Minayeff a. a. O. p. IX; Brunnhofer, Bezzenberger's Beitr. X (1886) p. 261; Fernschau I (1886) p. 63 f. Ueber die Lage der kurz zuvor (IV, 41, 65) genannten Vaitaraṇî vgl. Weber a. a. O.; Lassen a. a. O. I² (1867) p. 674 f.; Gerson da Cunha, Journ. of the Bombay Br. of the R. As. Soc. X (1875) p. 318; Lefmann a. a. O. p. 335.

„Wald“ in die beiden Worte *ara* und *ṇya* zerlegt, womit zwei in der Brahmawelt befindliche Meere gemeint seien. Hier sind wir bereits, wie auch die unmittelbar darauf folgende Erwähnung des Airammadîya-Sees zeigt, bei den blossen Ausschmückungen der Götterwelten angelangt, die man auch sonst (z. B. Mahâbh. III, 12720 f.) ganz ähnlich finden kann. Man geht wohl auch zu weit, wenn man mit Weber[1] Chând. Up. VIII, 4, 1, wo der Âtman als Scheidewand der beiden Welten aufgestellt ist, mit der obigen Stelle der Kaush. Brâhm. Up. in Verbindung bringt.

Schliesslich erinnere ich noch an eine andere, schon von Kuhn[2] beregte Trennung der Guten und Bösen nach Çat. Br. I, 9, 3, 2: Auf den beiden Seiten des Götter- und Väterweges stehen zwei zusammenschlagende Feuerflammen; sie versengen den, der zu versengen ist; sie lassen den vorüber, der vorüberzulassen ist[3] (*sa esha devayâno vâ pitṛiyâṇo vâ panthâḥ | tadubhayato 'gniçikhe samoshantyau tishṭhataḥ prati tam oshato yaḥ pratyushyo 'ty u taṃ sṛijete yo 'tisṛijyaḥ*).

[1] A. a. O. I p. 270.

[2] Ztschr. f. vgl. Sprachf. II p. 318.

[3] Dasselbe berichtet von den Höllenflammen während der Brückenüberschreitung M. Wolff, Muhamm. Eschatologie p. 149. — Auch in der Furseus-Vision (7. Jahrh.) stellen sich den Wanderern vier Feuer (mendacii, cupiditatis, dissensionis, impietatis) entgegen, die einer der drei den Visionär geleitenden Engel theilt; der Grundsatz ist hierbei: „Quod non incendisti, non ardebit in te; nam etsi terribilis iste ac grandis esse rogus videtur, tamen iuxta merita operum singulos examinat; quia uniuscuiusque cupiditas in hoc igni ardebit. Sicut enim quis ardet in corpore per inlicitam voluptatem, ita solutus corpore ardebit per debitam poenam.“: Beda a. a. O. III, 19 (Holder's Ausg. p. 134).

III.

Nachdem wir bereits für eine Frage auf den Ṛig-Veda in mehr als flüchtigem Verweise zurückzugreifen veranlasst waren, ist es wohl am Platze, überhaupt dasjenige, was dort über die Bestrafung der Sünde nach dem Tode und des Weiteren auch über den göttlichen Herrn der Abgeschiedenen gesagt ist, mit einigen Strichen zu skizziren. Im Gegensatz zu den vorangehenden Abschnitten dieser Arbeit können wir nun von einer Sondirung der meisten Einzelheiten Umgang nehmen, nachdem dieses Gebiet wiederholt zum Gegenstand eindringlicher und scharfsinniger Forschungen ausersehen worden, die allerdings in Gang und Resultat der Deduction keineswegs immer parallel laufen und theilweise auch sehr gewagte mythologische Hypothesen ins Leben gerufen haben. Worauf es uns hier ankommt, ist einerseits, die Hauptpunkte anzugeben, in denen diese Untersuchungen einen Zwiespalt der Meinungen zu Tage förderten, andererseits aber, kurz zu erörtern, was nach unserer Ansicht als gesichertes Ergebniss gelten oder doch eine grössere Wahrscheinlichkeit — bei der man sich leider nur zu oft bescheiden muss — für sich in Anspruch nehmen darf.

Schon darüber, ob die älteste vedische Religion, wie sie uns die Hymnen des Ṛig-Veda erläutern, von einer Vergeltung des Bösen nach dem Ableben des Schuldigen überhaupt etwas

wisse, ist das Urtheil nicht einhellig, und in der That befleissigen sich die Texte keiner über alle Zweifel hinaushelfenden Eindeutigkeit. Die Annahme indess, dass die alten Inder von jeder Scheidewand abgesehen und allen Menschen die Seligkeit vindicirt hätten,[1] geht sicher zu weit; es ist unvereinbar, dass ein des sittlichen Denkens irgendwie fähiges Volk mit Opfer und inbrünstigem Gebete nicht nur die Götter verehrt, welche über der Beobachtung der heiligen Satzung wachen, sondern sogar den heilwirkenden Segen der „Väter" (wie die Geister der gottesfürchtigen Verstorbenen heissen) herabfleht, und bei alledem auch die verworfensten Erdenbewohner nach ihrem Tode zum Range eben dieser Väter erheben sollte.

Andere Fachkenner vertreten nach Roth's Vorgang[2] die Meinung, dass das himmlische Wonneleben allein den Frommen in Aussicht stehe, hingegen die Existenz der Bösen mit dem Tode, der Vernichtung der Persönlichkeit, ihren jähen Abschluss fände und so gewissermassen jede weitere Darlegung unthunlich sei. Dieser Argumentation hat am Entschiedensten — wie wir glauben, mit vollem Rechte — Zimmer widersprochen; er betont, dass eine persönliche Unsterblichkeit auch eine persönliche Verantwortung nach dem Tode erheische; dass, sobald ein Volk in dem glücklichen Fortleben der Guten nach dem irdischen Dasein eine Belohnung statuire,[3] es auch eine Bestrafung der Bösen ansetzen müsse, die sich nicht mit dem Aufhören der Individualität, also nur der Entziehung eines Gutes, genug sein lassen könne, und er weist ferner darauf hin, dass dem allgemeinen Charakter des Rig-

[1] So Hübschmann a. a. O. p. 239.

[2] On the morality of the Veda, Journ. of the Am. Or. Soc. III (1853) p. 345.

[3] Weber, Indische Skizzen p. 10 spricht der indogermanischen Vorzeit die Vorstellung eines Lebens nach dem Tode zu.

Veda überhaupt alles Reflectiren über das, was etwa dem Tode folge, fern liegend und ungewohnt erscheine: „Nehmen wir einmal die Todtenlieder des X. Maṇḍala und Rv. IX, 113, 7 ff. weg, wie oft wird des glückseligen Lebens im Rigveda gedacht? nicht viel mehr und nicht viel deutlicher wird es erwähnt, als das zukünftige der Bösen . . ."[1]

Die mit letzteren Worten gemeinten Anhaltspunkte beziehen sich auf das Reich der Tiefe und der Finsterniss. Diesen Indicien, für welche bereits Muir,[2] Zimmer[3] und Kaegi[4] eine Reihe von Belegen ausgehoben haben, darf vielleicht aus dem Ṛig-Veda (den ich hier, von wenigen Parallelen abgesehen, allein berücksichtige) noch ein weiteres beigesellt werden aus X. 95, 14, wo uns als Paraphrase des Todes, bezw. des auf den Selbstmord[5] folgenden Schicksals die Wendung „in dem Schoosse der Nirṛiti (= Verderben, Verwesung) liegen und von reissenden Wölfen gefressen werden" (*adhâ çayîta nirṛiter upasthe 'dhainaṃ vṛikâ rabhasâso adyuḥ* und unmittelbar darnach als Antwort der Urvaçî (V. 15a): *purûravo mâ mṛithâ mâ pra papto mâ tvâ vṛikâso açivâsa u kshan*) begegnet, welche sogleich an den öfter citirten Vers II, 29, 6 gemahnt, der den Schutz der Götter „vor des Wolfes Verzehren und vor dem Fall in den Abgrund" anruft (*trâdhvaṃ no devâ nijuro vṛikasya trâdhvaṃ kartâd avapado*

[1] Zimmer a. a. O. p. 416; 418. — Neuerdings hat noch Whitney in der Einl. zu seiner oben p. 11 citirten Uebersetzung der Kaṭha-Up. die Ansicht ausgesprochen, dass zur Zeit der ältesten Upanishad's in der indischen Religion noch keine Spur von einer Hölle sich zeige (a. a. O. p. 92).

[2] Orig. S. T. V p. 311 f.

[3] Altind. Leben p. 418 f.

[4] Der Rigveda p. 217 f.

[5] Vgl. Geldner, Vedische Studien I (1889) p. 280 f.; Ludwig, Ueber Methode etc. p. 41.

yajatrâḥ); der balkenlose Raum der Nirṛiti aber wird VII, 58, 1 geradezu dem höchsten Himmelsraume gegenübergestellt (von den Marut's: *uta kshodanti rodasî mahitvâ nakshante nâkaṃ nirṛiter avaṃçât*). Zieht man sodann I, 121, 13 bei, wonach Indra „die Gottlosen in den Abgrund schleudert, sie über neunzig Ströme werfend" (*prâsya pâraṃ navatiṃ nâvyânâm api kartam avartayo 'yajyûn*),[1] so verhält sich die hieraus erschliessbare Verstossung der Bösen in die Ferne[2] zu der sonst in gleichem Sinne genannten Region der Tiefe genau wie die verschiedenen Angaben Homer's über die Unterwelt

[1] Ludwig's Uebers. (II p. 37) nimmt *cakram*, nicht *ayajyûn* als Object zu *prâsya*.

[2] *Parâvat paramâ* als „Jenseits" in X, 95, 14 (*sudevo adya prapated anâvṛit parâvataṃ paramâṃ gantavâ u*), cf. Geldner a. a. O. Derselbe Ausdruck Av. VI, 75, 2: *paramâṃ taṃ parâvatam indro nudatu vṛitrahâ | yato na punar âyati çaçvatîbhyaḥ samâbhyaḥ* „In die fernste Ferne möge Indra, der Vṛitratödter, diesen stossen, von wo er in alle Ewigkeit nicht zurückkehrt", noch verdeutlicht durch den folgenden Vers: *etu tisraḥ parâvata etu pañca janân ati | etu tisro 'ti rocanâ yato na punar âyati | çaçvatîbhyaḥ samâbhyo yâvat sûryo asad divi* ‖ „Gehen möge er in die drei Fernen, gehen möge er über die fünf Menschengeschlechter hinaus, gehen möge er über die drei Lichträume hinaus, von wo er nicht zurückkehrt in alle Ewigkeit, so lange die Sonne am Himmel ist." (Die Dreizahl erinnert an den höchsten, den dritten Himmel, wo Yama mit den Vätern sich aufhält; s. die Belege unten p. 152 A. 1.) Rv. VI, 61, 14 „. . . . . nicht mögen wir von dir (Sarasvatî) weg zu fernen Gefilden gehen" (*mâ tvat kshetrâṇy araṇâni ganma*) bezieht Taitt. Saṃh. VII, 2, 7, 5 auf die fernen Gefilde des Todes (*mṛityor vai ksh. ar. tenaiva mṛityoḥ kshetrâṇi na gachati*); dazu Ludwig's Comm. (IV p. 177): „Es sieht disz wie die erklärung eines bekannten idiotismus ausz, und könnte ser wol das richtige enthalten."

zu einander, welche ja auch bald am äussersten Ende, bald in den innersten Tiefen der Erde gedacht wird.[1]

Darf im Hinblick auf die bezeichneten Verse der Vermuthung Raum gegeben werden, dass die Erwähnung der gefürchteten Wölfe direct auf eine der Verdammten harrende Höllenstrafe abzielt,[2] so sind vielleicht auch IV, 5, 4 und VII, 59, 8 (und nach der Erklärung des Pet. Wtb. auch II, 29, 6; s. die

---

[1] Die ganz entsprechende Vorstellung der Babylonier entwickelt Jensen, Die Kosmologie der Babylonier (1890) p. 225 f. — Unter der Erde und unter dem Wasser liegen nach Vishṇu-Pur. II, 6 (Wilson, Works VII p. 214) die Höllen, dagegen nach Bhâgavata-Pur. V, 26, 5 unter der Erde und über dem Wasser, während Taittirîya-Âraṇyaka I, 8, 6 ihre Lage gar als *rodasyor antardeçeshu*, also zwischen Himmel und Erde bezeichnet: Widersprüche, wie sie die Volksphantasie auf diesem Gebiete noch in grösserer Anzahl ersonnen hat; vgl. unten p. 159 A. 1.

[2] Zimmer scheint mit der Uebertragung von II, 29, 6 (a. a. O. p. 418) die gleiche Ansicht auszudrücken. Ludwig erklärt seine Uebersetzung „vor dem Tode des Wolfes" im Commentar IV p. 197 als „den elenden Tod des abgehetzten ruhelosen Wolfes"; X, 95, 14 f. zeigt den besseren Weg, den auch Ludwig nach seiner Andeutung im Registerband VI (1888) p. 211 nun wohl bevorzugt. Vgl. auch Aufrecht, Zeitschr. f. vergl. Sprachf. XXVII (1885) p. 609 f., wo die Deutung von *nijur* im Pet. Wtb. als „Verbrennen, Versengen" (Wurzel *jûrv*) missbilligt wird (s. auch das neue P. Wtb. VI p. 302[c]). — Zur Sache selbst s. noch Weber, Ind. Stud. I p. 112 f. (W. vermuthet hier Unterweltswölfe, welche die Sünder peinigten; trotzdem pflichtet er Ind. Streifen I p. 22 f. für die älteste Zeit Roth's Ansicht von einer jähen Vernichtung der Bösen bei, was er allerdings p. 28 etwas abmildert); III p. 465 f.; XIII p. 191 f. Oder ist von jeder mythologischen Auslegung abzusehen und der Sinn einfach in der Furcht vor den reissenden Wölfen zu suchen, die ja in Hindostan so zahlreich sind (cf. Zimmer a. a. O. p. 81; Schlagintweit, Indien in Wort und Bild I (1880) p. 6)?

vorhergehende Anm.) in dieselbe Waagschale zu werfen, indem hier die Vernichtung des Sünders und des Feindes durch die „glühendste Flamme“ Agni's, den „glühendsten Stoss“ der Marut's erbeten wird.[1] Doch verhehle ich mir selbst das Gewagte dieser These nicht; jedenfalls verbleiben als ungleich gesichertere Kriterien die Begriffe der Tiefe und des Dunkels,[2] welch letzteres ja auch weiterhin stets mit dem Todbringenden, Schädlichen, Schlechten und dann auch mit dem hiermit identischen Nichtwissen vereinigt wurde.[3] Ebenso unzweideutig erzählt der Ṛig-Veda von den beiden Hunden, welche Yama's Reich bewachen, die Bösen davon fernhalten und nach der bisherigen Annahme — gegen die wir bald unsere Bedenken äussern werden — obendrein noch als Boten unter die Menschen gehen, um die Sterbenden zu Yama zu holen. Max Müller[4] sieht in ihnen bekanntlich die düstere Dämmerung des Morgens und des Abends, in ihrer Mutter Saramâ die Morgenröthe. Râjendralâla Mitra[5] will in der altarischen Sitte, die

[1] IV, 5, 4: *pra tân agnir babhasat tigmajambhas tapishṭhena çocishâ yaḥ surâdhâḥ | pra ye minanti varuṇasya dhâma priyâ mitrasya cetato dhruvâṇi.* VII, 59, 8: *yo no maruto abhi durhṛiṇâyus tiraç cittâni vasavo jighâṃsati | druhaḥ pâçân prati sa mucîshṭa tapishṭhena hanmanâ hantanâ tam.*

[2] Hierher gehört auch Av. II, 25, 5, wo Weber, Ind. Stud. XIII p. 188 auf etwas weit Abliegendes räth („die Finsternisse des Waldes“).

[3] Vgl. Max Müller, Vorl. üb. d. Urspr. u. d. Entw. d. Religion p. 261; Rapp, Zeitschr. d. D. Morgl. Ges. XX (1866) p. 137: Spiegel, Er. Alterthumsk. II p. 18 f.; gegenüber Spiegel's Bemerkung (hier u. I p. 438), dass im Veda keine bewusste Abneigung gegen die Finsterniss herrsche, vgl. Myriantheus, Die Açvins (1876) p. 61.

[4] Vorles. über die Wissensch. der Sprache II p. 509 f.

[5] On the origin of the Myth about Kerberos, Proceed. of the As. Soc of Bengal, May 1881 p. 94; 96. Des Verfassers Buch

Leichen durch Hunde verzehren zu lassen. den naturalistischen Grundbestand der Mythe von den Todtenhunden[1] finden; ihre Verbindung mit der Dämmerung sei erst in zweiter Linie erfolgt, und zwar habe sich die Vermittlung dadurch gebildet, dass die Fortschaffung der Todten in primitiven Zeiten allgemein am frühen Morgen bewerkstelligt wurde. Die von Bloomfield[2] aus den Texten selbst hergeleitete Auffassung

---

„Indo-Aryans" (1881) ist mir nicht erhältlich; doch schliesse ich nach dem, was ich darüber Casartelli, The Dog and Death, Babylonian and Oriental Record IV (1890) p. 269 f. entnehme, auf eine Wiederholung der obigen Ausführungen.

[1] Ueber diese im Allgemeinen handeln Wsevolod Miller, Sur le rôle du chien dans quelques croyances mythologiques, Atti del IV Congr. Int. degli Or. II p. 39 ff. (dass er p. 46 f. den Yama-Hunden die Macht, die Todten ins Leben zurückzurufen, zuspricht, beruht auf irriger Interpretation von Rv. X, 14, 11 f.; Vers 11 spricht von den Freuden im Paradiese, nicht in einem ernenten irdischen Leben; in V. 12 aber bitten die Theilnehmer an der Leichenfeier nicht um „holdes Leben für den Verstorbenen", wie Grassmann, dem M. folgt, übersetzt (vgl. auch Wilson's Uebertr. a. a. O. VI p. 33 A. 4). sondern für sich um Verlängerung des Lebens, um Verschonung seitens der Todesboten); van den Gheyn, Cerbère (1883); Bastian, Rel.-Phil. Probleme II p. 34; 49 und die Anm. p. (16) u. (29); de Harlez, The four-eyed dogs of the Avesta, Bab. and Or. Record I (1886) p. 36 ff.; Casartelli ebenda IV (1890) p. 265 ff. — Ergänzend verweise ich noch auf Wlislocki, Volksgl. u. relig. Brauch der Zigeuner p. 97.

[2] The two dogs of Yama in a new role, Journ. of the Am. Or. Soc. XV (1892) p. 163 ff. Ich bemerke hierzu, dass die Sage von den Kâlakâñja's nach Taitt. Br. I, 1, 2, 4 ff. bereits von A. Kuhn, Ueber entwicklungsstufen der mythenbildung, Philol. u. Hist. Abhdl. der Berl. Ak. d. Wiss. a. d. J. 1873 (1874) p. 129 f. besprochen worden ist; K. glaubte den Mythus als einen Kampf zwischen Sonnenlicht und Gewitternacht deuten zu sollen.

der himmlischen Yama-Hunde als Sonne und Mond hält sich von gewagten Hypothesen[1] frei; zweifelhaft bleibt freilich immer noch, ob auch die Verfasser der in Betracht kommenden Rig-Verse die genau gleiche Conception besassen; die doppelte Function der hier genannten Hunde lässt sich nicht so zwanglos, wie Bloomfield meint,[2] durch seine Interpretation verstehen, und insbesondere wäre es auffällig, Sonne und Mond als „die unter den Menschen wandelnden Boten Yama's" (Rv. X, 14, 12) bezeichnet zu hören; *carato janân anu* und *nṛicakshasau* stehen sich doch nicht so ganz nahe, und nur der letztere in X, 14, 11 gebrauchte Ausdruck ist als Epitheton von Sonne und Mond nachweisbar. Aber es besteht auch nirgend die Nothwendigkeit, dass ein und dieselbe mythologische Idee von den verschiedensten Dichtern mit Zähigkeit festgehalten werde, zumal wenn es sich nicht um die wichtigsten Objecte menschlicher Anbetung handelt; in historischen Dingen sind wir an poetische Licenzen gewöhnt, um wie viel natürlicher ist es, dem Dichter in der Auffassung transcendentaler Dinge, die aller menschlichen Beweislegung und empirischen Erfahrung spotten, Originalität und Freiheit zu gönnen! Auch Mythen sind der Veränderung und Abwandlung fähig.

Eine Möglichkeit allerdings ist vorhanden, welche die

[1] Die Erklärung Ehni's, Der vedische Mythus des Yama (1890) p. 139 f. als West- und Südwind hält Bloomfield a. a. O. p. 169 mit Recht für „devoid of every basis of fact."

[2] „Again, by a . . simple shift of position, sun and moon move among men as the messengers of death; by day and by night men perish while these heavenly bodies alternate in their presence among men. This furnishes the terrible side of their nature.": a. a. O. p. 171. — Auch Kuhn, Ztschr. f. vgl. Sprachf. II p. 312 f. ist die Verbindung der beiden Geschäfte aufgefallen; er hält es für möglich, dass sie entweder durch Ablösung besorgt werden, oder dass das Botenamt nur in Ausnahmefällen geübt wird.

Schwierigkeit. Rv. X. 14. 10—12 zufriedenstellend zu erklären, heben würde: man zerhaue den gordischen Knoten und gebe den Versuch auf, V. 12 mit 10—11 harmonisch zu vereinigen, indem man die auf Erden wandelnden[1] Yama-Boten von den Yama-Hunden trennt. Die Zweizahl[2] Beider würde dann für die an und für sich leicht verständliche Ideenfolge in unserm Todtenliede den Ausschlag gegeben haben, und die auf Beide passenden Beiworte *urûṇasâv asutṛipâ udumbalau* hätten die Anknüpfung noch erleichtert. So ungewohnt dieser Ausweg auch erscheinen mag, für durchaus selbstverständlich wird man die Bezugsetzung von V. 12 auf die himmlischen Hunde nicht halten dürfen und zudem noch bedenken müssen, dass von Todesboten, die als Hunde unter den Menschen umherlaufen, unsere Quellen sonst nichts vermelden.[3] Billigt man

[1] Oder bedeutet *carato janân anu* nur „den Menschen nachgehen"? Dann könnte man daran denken, dass Sonne und Mond uns, wenn wir aufschauen, zu folgen scheinen. Dies würde die Sachlage ändern.

[2] Zwei Todesboten nennt auch Av. V, 30, 6, während sonst für diese Vorstellung grössere Freiheit herrscht; vgl. Muir a. a. O. V p. 294; Florenz a. a. O. p. 35; Hillebrandt, Ved. Myth. I p. 225; 510 f. Dass Bergaigne's Ansicht, die Yama-Boten seien ursprünglich das himmlische und irdische Feuer und damit (nach B.'s Auffassung von Yama) im ersten Grunde mit Y. identisch (a. a. O. I p. 92 f.), irgendwie sich halten liesse, kann ich mich nicht überzeugen; schon die „Unglücksvögel" in dem Aberglauben der verschiedensten Völker widersprechen ihr. Rv. X, 123, 6 (. . . *varuṇasya dûtaṃ yamasya yonau çakunaṃ bhuraṇyum*) kann man nicht zum Vergleiche heranziehen; hier ist (s. Ludwig IV p. 158) Soma, der Mond, gemeint, der im Himmel (*yamasya yonau*, Hillebrandt p. 432 „die Nacht") Nahrung der Seligen ist.

[3] Wo sie in Thiergestalt erscheinen, denkt man sie geflügelt, als Taube, Eule, Geier; z. B. Rv. X, 165; Taitt. Âr. IV, 29; Çâṅkhâyana-Gṛihya-Sûtra V, 5; Pâraskara-G. S. III. 15. 20. (Ueber

diesen Vorschlag, so steht der Annahme von Bloomfield's Deutung für Vers 10—11 nichts mehr entgegen.

Was nun die Gestalt Yama's, des Beherrschers der Verstorbenen, anbelangt, so befindet sich die Forschung hier insofern in einer besseren Lage, als wenigstens einige Sûkta's eine minder geheimnissvolle Sprache reden und das dichte Gestrüpp, das auch auf diesem Orientierungswege hemmt, an etlichen Stellen lichten. Die Hoffnung auf seine völlige Ausrodung müssen wir wohl schwinden lassen; manche frühe Etappe des Yama-Mythus scheint unentwirrbar, und die philologische Untersuchung wird ihre Hauptaufgabe gelöst haben, wenn sie an der sicheren Hand der Textüberlieferung die eine oder andere klar erkenntliche Phase desselben aufzuzeigen vermag. Hier gilt Mannhardt's Wort: „Eine befriedigende Erklärung aus den wirklich bezeugten Bildungen einer dem Zeitalter

---

den Raben als Vogelboten Yama's im modernen Aberglauben s. Gengnagel, Volksgl. u. Wahrsagerei an der Westküste Indiens, Ausland 1891 p. 873.) Meines Wissens könnte nur eine Stelle hiergegen angeführt werden, Pâraskara I, 16, 24, wo ein die Kinder befallender Krankheitsdämon mit „Hündchen" etc. angeredet wird. Die Natur dieses Gespenstes ist jedoch nicht klar bestimmt (cf. die Uebertragungen von Stenzler (1878) Abhdl. f. d. K. d. Morgl. VI Nr. 4 und Oldenberg (1886), Sacr. B. of the East XXIX, auch heisst es nicht geradezu Yama's Bote wie der schreiende Vogel im selben Werke III, 15, 20, und überdies wird es von den *çyâmaçabalau* eigens unterschieden, indem diese seine Brüder genannt werden, womit eben nur die Verwandtschaft der Krankheit (Krämpfe, Tollwuth?) mit dem Tode, ihre Gefährlichkeit angedeutet ist. Auch die parallele Stelle Âpastamb. G. S. VII, 18, 1 sagt nichts von Yama-Boten; vgl. aus Haradatta's Comm. hierzu (Ausg. von Winternitz (1887) p. 85): *yena gṛihîtaḥ kumâraḥ çveva nadati çvavad vâkshe cashṭete* [*çvavad vâ ceshṭete*] *sa çvagrahaḥ | tena gṛihîtaḥ çvagrahagṛihîtaḥ piçâcaçunâ vâ dashṭaḥ.*

der Aufzeichnung näher stehenden Epoche darf im allgemeinen schon von vorne herein eine grössere Wahrscheinlichkeit beanspruchen, als das Zurückgehen auf die Erinnerung an eine durch blosse Vermuthung hergestellte, seit Jahrhunderten oder Jahrtausenden vergessene oder verdunkelte Urbedeutung."[1]

Unbeschadet aller Abweichungen in der Auffassung von Yama's ursprünglicher Wesenheit[2] hat der von Roth[3] angetretene Beweis, dass Veda-Stellen von undiscutirbarer Deutlichkeit Yama zum ersten Menschen (als Zwilling, wie sein Name sagt, mit seiner Schwester Yamî geboren) stempeln, der nach naturgemässer Reflexion auch als erster Sterbender zu den jenseitigen Gefilden gelangt ist und hier die Oberherrschaft über die nachfolgenden Geschlechter, denen er den Weg gewiesen, angetreten hat, ungetheilte Zustimmung gefunden.

[1] Mythol. Forschungen aus dem Nachlasse Mannhardt's (1884) p. 275 f.

[2] Zu den Göttergestalten der Naturmythologie rechnen Yama: Burnouf, Bhâgavata-Pur. III p. LIII f.; Kuhn, Ztschr. f. vgl. Sprachf. I (1852) p. 449 u. ö.; Max Müller, Vorl. üb. d. Wiss. d. Spr. II p. 541 ff.; de Gubernatis, Letture sopra la Mitologia vedica (1874) p. 233 ff.; Myriantheus a. a. O. p. 58 ff.; Bergaigne, La Religion védique I (1878) p. 88 ff.; Berg.-Henry, Manuel pour étudier le sanscrit védique (1890) p. 283; Kern, Der Buddhismus I p. 359 ff.; 372; Uebers. d. Saddh. Puṇḍ. a. a. O. p. 65 f.; Weber, Ahalyâ, Ἀχιλλεύς und Verwandtes, Sitzungsb. d. Berl. Ak. 1887 II p. 905 (Erkl. von Rv. X, 10, 4 f.: Yama der scheidende Tag, der erste Sterbliche, Yamî die Nacht); vgl. auch den feuilletonistischen Umriss von Wilh. Geiger, Die Mythen vom Tod u. Jenseits, Nord und Süd XI (1879) p. 90 ff.; andere populäre Darstellungen übergehe ich. In neuester Zeit haben sich mit dem Yama-Mythus eingehend beschäftigt Ehni, Der ved. Mythus des Yama (1890) und Hillebrandt, Ved. Mythologie (1891) p. 489—513.

[3] Z. d. D. Morgl. Ges. IV p. 425 ff., Ind. Studien XIV (1876) p 392 f.

Auch Max Müller, der streitbarste Verfechter der solaren Mythologie, musste seine Ansicht, dass „in dem Veda kein einziges Wort nachweisbar ist, das auf Yama und Yamî als das erste Paar von sterblichen Wesen hinwiese", und dass „wenn Yama der Erstgeborene der Menschen gewesen wäre, dies die vedischen Dichter, indem sie von ihm sprachen, gewiss nicht mit Stillschweigen hätten übergehen können",[1] opfern, wenn er auch die Basis seiner Ausführungen durch die neu erkannte Thatsache nicht für erschüttert hält, sondern in dieser nur „eine spätere Phase des religiösen Denkens",[2] eine naturgemässe Entwicklung des Sonnenmythus[3] sieht.

In einem neueren Werke nun, das für die Veda-Studien von ungemein hoher Bedeutung ist, ist der Versuch unternommen, die anthropophysische Auffassung Yama's als lediglich einer missverständlichen Uebersetzung der für sie scheinbar bedeutsamsten Worte entsprungen zu charakterisiren. Nach Hillebrandt, dem Yama als Mondgott einer indoiranischen Zeit gilt, darf man aus den Rv. X, 14, 1 so markant erklärenden Worten *yo mamâra prathamo martyânâm* „der zuerst starb von den Sterblichen" (Av. XVIII, 3, 13) nicht die Identität von „Sterblicher" und „Mensch" folgern: „Es heisst nicht, dass Yama *prathamo janânâm*, sondern nur, dass er *prathamo*

[1] Vorl. über die Wiss. d. Spr. II p. 551 f.

[2] Indien in seiner weltgesch. Bedeutung (1884) p. 221; ebenso Ehni, für den der Yama-Mythus mit Y. als „Gott der Tages- und der Nacht-Sonne" beginnt, um „in absteigender Linie bis zur Idee des ersten Menschen, in ansteigender bis zur Bedeutung des Allgottes" sich zu entwickeln, a. a. O. p. 141 ff.; 163.

[3] Anthropological Religion p. 297 f.: „The sun was even conceived as the first who found the way to a realm beyond, and under various names he soon assumed the character of the Lord of the Departed, and then, by a natural reaction, was claimed as a man, as the first of men who had lived and died."

martyânâm war, und, wenn auch der Unterschied zwischen beiden Worten sehr unerheblich ist, weil alle Menschen sterblich sind, so ist er doch vorhanden, weil nicht alle Sterbliche zugleich Menschen sind. Der Veda ist sich dieses Unterschiedes sehr wohl bewusst; denn er nennt Yama zwar einen *martya*, aber niemals einen *jana* oder *manushya*. Dies ist aber von Bedeutung. Denn *martya* waren am Anfang auch die Götter, nicht aber *jana*; . . . ."[1]

Es ist allerdings eine geläufige Redensart, dass die Götter ursprünglich dem Tode unterworfen waren, und man kann den von Hillebrandt (p. 491 f.) für diese Erhebung der Götter zum Svarga, zur Unsterblichkeit zahlreiche prägnante Beispiele anfügen; so für Indra Ait. Br. VIII, 14, wo erzählt wird, wie er schliesslich *amushmin svarge loke sarvân kâmân âptvâmṛitaḥ samabhavat;* für Agni Ait. Br. III, 14; für Prajâpati Çat. Br. X, 1, 3, 1 ff.; für alle Götter Çat. Br. X, 4, 3, 3 ff.;[2] ebenso schon Av. XI, 5, 19: *brahmacaryeṇa tapasâ devâ mṛityum apâghnata | indro ha brahmacaryeṇa devebhyaḥ svar âbharat;* IV, 11, 6: *yena* (gemeint ist der Zugochse, als welcher das Opfer symbolisirt ist) *devâḥ svar âruruhur hitvâ çarîram*[3] *amṛitasya nâbhim* . . .; für die „Wesenschöpfer" IV, 35, 2: *yenâtaran bhûtakṛito 'ti mṛityum . . . . tenaudanenâti tarâṇi mṛityum;* für die Aṅgiras, die nach Ait. Br. IV, 17 erst 60 Jahre nach den Âditya's in die Svarga-Welt eingingen, IX, 5, 16:

[1] Hillebrandt, Vedische Mythologie I p. 491.

[2] Vgl. Muir a. a. O. IV² (1873) p. 54 ff.

[3] Hier müssen also sogar die Götter ihren Körper verlassen; hingegen wird in einer der oben citirten Sagen, Çat. Br. X, 4, 3, 9, es als ihr Vorrecht betont, mit dem Körper unsterblich zu werden, während fortan Jeder, der durch Wissen oder Werke zur Unsterblichkeit gelange, den Körper als Antheil des Todes werde opfern müssen. S. auch oben p. 28 f. Anm.

ajo 'sy aja svargo 'si tvayâ lokam aṅgirasaḥ prâjânan.[1] Aber das ist nicht mehr überzeugungsechte, naive Religion, sondern ein Raisonnement,[2] das mit der Entwicklung der Vorstellungen von der Kraft gewisser Opferriten, abstracter des Brahman und Tapas,[3] zusammenhängt, der in den engverwandten Reflexionen der Upanishad's die Kraft des Wissens vom höchsten Einen entspricht,[4] und das dann folgerichtig hinüberleitet zum Seelenwanderungsglauben, nach welchem die Götter überhaupt nicht mehr im Stadium der absoluten Unvergänglichkeit sich befinden.

Hören wir also davon, dass die Götter ehemals unter der Botmässigkeit des Todes standen, dass sie, wie Taitt. Saṃh. VII, 4, 2, 1 kurzweg sagt, „im Anfang ganz wie die Menschen waren" (*yathâ vai manushyâ evaṃ devâ agra âsan*), so verwundern wir uns darob nicht; aber es würde uns stutzig machen, die Götter schlechthin *martyâḥ* „die Sterblichen" genannt zu sehen. Deduciren wir aber aus jenem dieses, so könnten wir mit demselben Rechte etwa auf Grund der Schilderung des ursprünglichen chaotischen Weltzustandes als *agre 'praketaṃ salilam* (Rv. X, 129, 3) in *apraketaṃ salilam* an beliebiger Stelle die allgemeine Bezeichnung des Weltalls, wie es sich vor den Augen der Menschen hinbreitet, feststellen.

---

[1] Weitere Nachweise bei Muir a. a. O. V p. 14 f.

[2] Am Auffälligsten macht sich dies geltend Çat. Br. X, 1, 3, 2; 1, 4, 1, wonach Prajâpati zur Hälfte sterblich, zur Hälfte unsterblich war. Es zielt dies nur darauf hin, dass aus Prajâpati selbst die ganze Welt zur Entfaltung kam, in seinem Wesen also Sterbliches und Unsterbliches enthalten war und ist. Im engeren Sinne daun auch vom Menschen Mahâbh. XII, 6552; 9956 f. (= Ind. Spr. Nr. 530): *amṛitañ caiva mṛityuç ca dvayaṃ dehe pratishṭhitam | mṛityur âpadyate mohât satyenâpadyate 'mṛitam.*

[3] Vgl. Ludwig a. a. O. III (1878) p. 299 ff.

[4] So Chând. Up. I, 4, 2; Çvetâçvatara-Up. V, 6.

Hillebrandt musste in seinem Satze „*martya* waren am Anfang auch die Götter“ die Worte „am Anfang“ dick unterstreichen.

Hillebrandt legt darauf Gewicht, dass Yama ein *martya*, niemals aber *jana* oder *manushya* genannt wird. Dass der letztere Ausdruck in Av. XVIII. 3, 13 drastischer gewesen wäre, sei zugestanden; aber *jana* wäre denselben Anfechtungen ausgesetzt, wie *martya*, ja sogar grösseren, wenn man sich vergegenwärtigt, wie oft von den Göttern als *daivyo* oder *divyo janaḥ*[1] — so I, 31, 17 und mehr als 20 Mal im Rv. — gesprochen wird, wobei doch der Einwand, dass dieser Ausdruck collectiv gebraucht ist, ohne Tragweite ist. Ich glaube, H. nimmt die alten Inder in unzulässiger Weise beim Wort. Ganz abgesehen davon, dass der umstrittene Vers selbst wohl die begriffliche Identificirung von *martya* und *jana* naherückt (*prathamo martyânâm* und *saṇgamano janânâm* heisst Yama im selben Satze), zeigen doch Stellen wie Rv. VIII, 19, 25 f.: *yaḥ agne martyas tvaṃ syâm ahaṃ mitramaho amartyaḥ* | . . . . *na tvâ râsîyâbhiçastaye* . . . .; ebenso I, 38, 4: *yad yûyaṃ pṛiçnimâtaro martâsaḥ syâtana* | *stotâ vo amṛitaḥ syât* . . . .; IX, 91. 2: *vîtî janasya divyasya kavyair adhi suvâno nahushyebhir induḥ* | *pra yo nṛibhir amṛito martyebhir marmṛijâno* . . .; X, 10, 3: *uçanti ghâ te amṛitâsa etad ekasya cit tyajasaṃ martyasya;* X, 45. 7: . . . *marteshv agnir amṛito ni dhâyi;* Av. VI, 41, 3: *amartyâ martyân abhi naḥ sacadhvam* . . ., dass dem Worte *martya* resp. *marta* der natürliche Gegensatz zum göttlichen Wesen *amṛita*, *amartya* (und selbstverständlich verhält sich ebenso auch *deva* — *martya*) inhärirt.

Ferner würde Hillebrandt's Interpretation dem Verse

[1] Max Müller's Uebers. dieses Ausdrucks mit „göttlicher Gast, Altarfeuer“, Zeitschr. der D. Morgl. Ges. IX p. XXII, ist unannehmbar.

den Sinn aufzwingen, dass Yama als Gott seinen Genossen den Weg ins Jenseits gezeigt hätte, dass die Götter ihm in den Tod gefolgt wären, denn *prathamo mamâra, prathamaḥ preyâya* heisst es, nicht *eko mamâra* etc., also hatte Yama nur den Vortritt. Liegt hiernach die Beziehung auf Yama als ersten Menschen dem landläufigen Gebrauche des Wortes *martya* gemäss nicht auf der Hand? Freilich muss man Hillebrandt zugeben, dass für den Führer ins Seelenreich „nicht ein erster Mensch vonnöten ist" (p. 493); aber diese Nothwendigkeit betont ja Niemand; man geht nur dem von den Texten selbst aufgestellten Wegweiser nach, und das um so lieber, als uns dabei keinerlei Gedankensprünge zugemuthet werden. Dass aber die indische Ideenfolge nicht nur für unsere Logik leicht fasslich ist, sondern thatsächlich nichts Gezwungenes an sich hat, beweist der Umstand, dass auch im Glauben der Kamtschadalen — also eines auf relativ sehr niederer Culturstufe befindlichen Volkes — Haëtsch, der Herr in der Welt der Verstorbenen, welcher die neuen Ankömmlinge empfängt und über ihr ferneres Loos entscheidet, einer der ältesten Söhne des obersten Gottes Kutka und der erste Mensch von allen denen ist, welche auf Kamtschatka verstorben sind.[1] Ich begreife nicht, wie Ehni, dem es ein Leichtes ist, die Stellung Yama's als Todesgott von seiner Bedeutung als Sonnengott „abzuleiten", sagen kann, es sei „unbefriedigend, wenn man es als einen in der Natur der Sache selbst liegenden Fortschritt darstellt, dass Yama als der erste Gestorbene späterhin zum Todesgott geworden sei" (p. 131); der Uebergang vom Ersten aller Gestorbenen zum Richter und Beherrscher der Ankommenden (man denke

[1] Steller, Beschreibung von dem Lande Kamtschatka (1774) p. 267; 271 f. (citirt von Tylor, Anf. d. Cult. p. 45); cf. El. H. Meyer, Indogerm. Mythen I (1883) p. 231 f.

an die Achtung vor dem Alter!) und dann zum Todentsender für die Menschen ist doch gegen zahllose mythologische Brücken das reine Kinderspiel!

Den kräftigsten Stützen, durch die sich die Ansicht von Yama's ursprünglich menschlicher Wesenheit festigte, ordnet Hillebrandt (p. 492 f.) auch Av. XVIII. 4. 55 bei; soviel ich weiss, hat nur Ehni (p. 152 f.) diesen Vers für sie nutzbar gemacht. Mit Recht bemerkt H., dass, selbst wenn es sich hier um ein wirkliches Grabmal als sagenhafte Ruhestätte Yama's handelte, damit noch nichts für Yama als Erstling der Menschen bewiesen wäre: aber ich billige überhaupt nicht wie Hillebrandt E.'s Deutung, dass unter dem von den fünf Menschenstämmen dem Yama errichteten Palaste oder Hause eine festgemauerte Grabstätte für Yama zu verstehen sei. Aus den Worten, dass fünf Mânava's das Harmya schichteten, fühlt Hillebrandt mit gutem Grunde „ein mythisches Gepräge" heraus; nach meiner Ueberzeugung sind sie sogar nichts weiter als eine poetische Metapher: von dem Gotte, der *saṃgamano janânâm* „der Versammler der Menschen" heisst, kann man doch wohl leicht sagen, dass die Menschenstämme ihm ein Haus erbauten. Das Haus ist eben das von den Menschenstämmen gefüllte Yama-Reich, und ihm wird in Av. XVIII. 4. 55 das gerade für einen Hingeschiedenen bereitete Erdenhaus verglichen;[1] der Zusatz „damit Zahlreichere

[1] Die gleiche Gegenüberstellung Rv. X, 18, 12 f., wo sie Ehni a. a. O. p. 99 richtig erkennt; Av. XVIII, 3, 70: *punar dehi vanaspate ya esha nihitas tvayi | yathâ yamasya sâdana âsâtai vidathâ vadan* verdeutlicht den Ideengang. Für alle von Hillebrandt p. 511—513 angeführten Stellen ist *sâdana* durch „Sitz der Seligen" zu erklären; zu Rv. X, 135, 7, wo H. mit Recht Pischel's Deutung als „Kapelle des Yama" entgegentritt, vgl. Ehni a. a. O. p. 104 u. namentlich Ludwig, Ueber Methode etc. p. 43. Gleicherweise

mir zugehören“[1] besagt soviel als: durch Beobachtung aller Bestattungsriten will ich sorgen, dass wir Lebende uns vermehren und nicht der Tod unsere Zahl mindert.

Andererseits sieht Hillebrandt (p. 490) in Av. XVIII, 2, 32 „. . . . auf Yama ist mein Opfer gestellt“ einen Widerspruch zu der Auffassung Yama's als des ersten Menschen; „denn es ist nicht wahrscheinlich, dass er dann ein Träger des Opfers geworden sein würde.“ Aber was ist natürlicher, als dass in einem Todtenliede von einem für Yama berechneten, auf ihn gegründeten Opfer[2] die Rede ist? Denn Yama ist hier längst nicht mehr und nicht weniger als der Beherrscher des Todtenreichs; das Andenken an die frühere menschliche Phase bricht nur in spärlichsten Andeutungen durch, und so nimmt auch der obige Vers keinen Bezug hierauf; aber darum macht er noch längst nicht diese Vorstufe unmöglich.

Zu den Stellen nun, welche die Erinnerung an Yama als ersten Menschen und ersten Verstorbenen klar kenntlich auf der Stirn tragen, und an denen sich wohl schwerlich jemals wird rütteln lassen — Rv. X, 14, 1, Av. XVIII, 3, 13 und in letzter Linie V. 3 des tendenziösen Hymnus Rv. X, 10,[3] ge-

kann man auch Taitt. Âr. VI, 7, 2 *yamasâdana* als Yama-Welt verstehen (Sây. *yamasâdane yamasya sthâne*).

[1] Ludwig a. a. O. III p. 492: „dasz dir (*te* statt *me* zu schreiben) die erde sei wie erz.“ Formell spricht gegen diese Textänderung die Lesart Taitt. Âr. VI, 6, 2: *yathâsâma jîvaloke bhûrayaḥ*, inhaltlich der Umstand, dass auch die Inder auf das „leicht (und weich) werde ihm die Erde“ Nachdruck legten; cf. Rv. X, 18, 10 f.; Av. XVIII, 2, 20; 25; 50.

[2] Eine andere Erklärung könnte man aus Hillebrandt's eigenen Ausführungen p. 501, dass Yama das Opfer erfunden habe, ableiten.

[3] Ich theile völlig den Standpunkt von Geldner-Kaegi-Roth, Siebenzig Lieder des Rigveda (1875) p. 145: „Nach einer

sellen sich einige, deren Verwerthung in gleichem Sinne nur indirect und unter Betonung der nicht zweifellosen Evidenz statthaft ist. Dazu habe ich Taitt. Saṃh. II, 6, 6. 4 f. gezählt: „Agni war in jener Welt, Yama in dieser. Die Götter sprachen: „Diese Beiden wollen wir tauschen lassen“ (eig. herumschieben). Durch Speise beredeten die Götter den Agni, durch die Königsherrschaft die Väter den Yama; deshalb ist Agni der Speiseverzehrer der Götter, Yama der König der Väter“ (*agnir amushmiṅ loka âsîd yamo 'smin | te devâ abruvann etemau viparyûhâmety | annâdyena devâ agnim ‖ upâmantrayanta râjyena pitaro yamam | tasmâd agnir devânâm annâdo yamaḥ pitṛiṇâṃ râjâ*).[1] Hillebrandt bemerkt (p. 505), dass hier Agni offenbar die Sonne, Yama der Mond sei und der erste Theil an Rv. II. 40, 4 gemahne. Dies leuchtet mir nicht ein; der citirte Vers scheidet — nach der von H. selbst (p. 457) angenommenen Uebersetzung — Himmel und Luftraum als Aufenthalt Pûshan's und Soma's (= Sonne und Mond), während

schon frühzeitig verklingenden Sage sind die ersten Menschen ein Zwillingspaar Jama und Jamî d. h. Bruder und Schwester. Die spätere Reflexion legt an die Sage den moralischen Massstab und findet ihre Voraussetzungen verwerflich. Der Dichter dieses Lieds lässt von dieser Betrachtung aus den Jama, der als Haupt der Seligen im Himmel einen solchen Flecken nicht an sich tragen darf, die Verbindung mit der Schwester verschmähen. Dass er dadurch nicht bloss einen einzelnen Zug, sondern den ganzen Inhalt der Sage aufhebt, stört ihn in seinem Eifer nicht.“

[1] Das Pet. Wtb. gibt für *viparyûhâma* „(einzeln) befestigen“ an und bemerkt zum Simplex: „die Grundbedeutung von *ûh* ist schieben, rücken, streifen; belegbar ist die Bedeutung ändern, modificieren;“ *upâmantrayanta* wird für unsere Stelle mit „zum Kommen bewegen“ übersetzt. Beides fasse ich anders; der Sinn ist, dass ein Wechsel des Aufenthalts stattfand, wie aus der correspondirenden Erzählung Taitt. S. II. 5, 8, 1 f. noch präciser hervorgeht.

unsere Stelle Himmel und Erde gegenüberstellt; und was Agni betrifft, so erblicke ich in ihm das vom Himmel entsandte[1] Opferfeuer, von dem Rv. X, 45, 7 sagt: „Eifrig, strahlend, ein Bote, sehr weise ward unter den Sterblichen Agni, der Unsterbliche, eingesetzt; er erhebt den rothen Rauch, [ihn] forttragend, mit heller Flamme dem Himmel zustrebend“ (*uçik pâvako aratiḥ sumedhâ marteshv agnir amṛito ni dhâyi | iyarti dhûmam arushaṃ bharibhrad uc chukreṇa çocishâ dyâm inakshan*). Ich glaube hiernach, dass sich aus der obigen kleinen Erzählung der Taitt. Saṃh. der Schluss auf einen ehemaligen Erdenaufenthalt Yama's, welcher nach seiner Versetzung in die höhere Welt die Oberherrschaft über alle dem Tode Angehörigen erlangt hat (Taitt. Saṃh. V, 1, 8, 1 f.: *yâvantaḥ ‖ vai mṛityubandhavas teshâṃ yama âdhipatyaṃ parîyâya*), ziehen lässt.[2]

Beachtenswerth ist die Erzählung Maitrây. Saṃh. I, 5, 12:

---

[1] Auf dieses Entsenden kommt es nämlich an; s. die vorige Anm.

[2] Unklarer ist Taitt. S. II, 1, 4, 3 f.: „Die Götter und Yama stritten um diese Welt; Yama brachte der Götter Indra-gleiche Kraft an sich, dies ist Yama's Yama-Sein. Die Götter dachten: Yama ward dies, was wir sind; sie gingen Prajâpati um Hülfe an: Prajâpati erschuf aus sich einen Stier und eine Kuh. Die Götter nahmen die Vishṇu-Varuṇa-Kuh und den Indra-Stier; ihn mit Varuṇa ergriffen habend stiessen sie ihn mit Vishṇu als Opfer von sich, durch Indra eigneten sie sich seine Indra-gleiche Kraft an.“ Dieses Bruchstück hängt wohl mit der Sage im Mahâbh. III, 10933 ff. zusammen, wo als Folge des Yama-Seins das Aufhören aller Sterblichkeit bezeichnet wird, ein Uebel, dem Vishnu abhalf. Vielleicht aber ist an ersterer Stelle doch die Erhebung Yama's zum Götterrange gekennzeichnet. Nach Ehni a. a. O. p. 130 „hat Yama hier offenbar die Bedeutung des Todesgottes, der den Göttern alle ihre Kraft nahm.“ Dann mussten diese aber klagen: „Yama ist nun dies, was wir waren.“!

„Yama war gestorben, die Götter redeten der Yamî den Yama aus; aber wenn sie sie fragten, sprach sie: „Er ist heute gestorben.“ Die nun sprachen: „Nicht vergisst diese ihn so, die Nacht wollen wir erschaffen.“ Der Tag war nämlich damals, nicht die Nacht. Die Götter erschufen die Nacht, da entstand ein morgender Tag; da vergass sie ihn.“ (*yamo vâ amriyata te devâ yamyâ yamam apâbruvaṃs tâṃ yad aprichant sâbravîd adyâmṛiteti te 'bruvan na vâ iyam imam itthaṃ mṛishyate râtrîṃ sṛijâvahâ ity ahar vâva tarhy âsîn na râtris te devâ râtriṃ asṛijanta tataḥ çvastanam abhavat tataḥ sâ tam amṛishyata*)

Vergegenwärtigt man sich, was für das Gemüth des Inders die Abwesenheit der Nacht, des Dunkels, besagt, so drängt sich spontan der Gedanke auf, dass hier an eine Zeit Yama und Yamî's[1] erinnert ist, wo den Erdenbewohnern nur

[1] Av. VI, 63, 2 = VI, 84, 2 drückt als frommen Wunsch die Vereinigung mit Yama und den Vätern im höchsten Himmel aus. In sonst gleichlautenden Stellen aber tritt für die Väter Yamî ein: Taitt. S. IV, 2, 5, 3; Vâj. S. XII, 63; Çat. Br. VII, 2, 1, 10; Taitt. Âr. VI, 4, 2 (Ehni a. a. O. p. 60 gibt das sinnlose Citat Taitt. Âr. V, 83, 4; die Zahlen sind aus Ludwig V p. 430 abgeschrieben, wo sie natürlich auf den Rv. weisen).

Ich mache auf diese Stellen aufmerksam, nachdem El. H. Meyer a. a. O. I p. 229 ff. behauptet hat, Yamî sei „eine später erfundene weibliche Kunstfigur“ und Rv. X, 10 „die einzige Stelle der Vedalitteratur, die von einer Yamî weiss.“ Dass Rv. X, 10 ein „gekünsteltes Erzeugniss“ ist und „bereits der Zeit willkürlicher theologischer Speculation angehört“, ist richtig und auch sonst (s. oben p. 139 f. Anm.) zugegeben. Aber Meyer verleiht dem argumentum ex silentio zu grosse Kraft; für mich beweist die seltene Erwähnung Yamî's nur so viel, dass sie neben der Gestalt des Gatten und Bruders eben in den Schatten trat, eine sowohl nach allgemeinen, wie speciell indischen Werthbegriffen von Mann und Weib leicht erklärliche Erscheinung. Ausserdem kann man die Bedeutung des

Glück und Gedeihen beschieden war — ein Analogon zu dem Bericht des Avesta, das für sich selber spricht.[1]

Zimmer[2] hat ohne Erläuterung Rv. VII, 33, 12 als Beleg für Roth's Ansicht citirt. Es hält schwer, mit diesem Verse, zu dem V. 9 derselben Hymne zu stellen ist, ins Klare zu kommen; *yamena tatam paridhim vayantah* (resp. *vayishyan*) fasst Ludwig in seinem Commentar (V p. 546) als Anlegung des Leibes, Hillebrandt (p. 500 f.)[3] als Fortführung des Opfers. Beide Interpretationen (der ersteren gebe ich den Vorzug) theilen Yama eine Rolle zu — als erstem Besitzer (Ludwig zu weitgehend: „Schöpfer") des menschlichen Leibes oder als Erfinder des Opfers —, die zu seiner Stellung als Begründer des Menschengeschlechtes nicht schlecht passen würde; denn das Opfer hält man natürlich für so alt, als die Beziehungen zwischen Göttern und Menschen irgend gestatten, d. h. es besteht seit der Menschenerschaffung. Der gleichen Gedankenverbindung darf man vielleicht Raum gewähren für Rv. X, 51, 1—3, wo die Götter mit Agni sich über Yama, den „einen Gott", unterreden, der ihn, Agni, aufgespürt hat, sodass der erste Mensch — der nun, da die Himmlischen von längst

---

Wortes *yama* „Zwilling" nicht annulliren; so trügerisch gesuchte Etymologien in der Mythologie sind, so werthvoll muss eine offenkundige Benennung sein, und über diese mit Hillebrandt p. 509 hinwegzusehen, halte ich nicht für geboten.

[1] Was Hopkins in seiner Notiz über Yama, Proceed. of the Am. Or. Soc., May 1891 p. XCV nach dieser Seite hin aufstellt, dass „Yama was an aboriginal earthly king in an earthly paradise" . . . „Yama's abode would then be the ancient home of the Aryans", ist mit H.'s Gründen, dem alleinigen Verweise auf Rv. X, 14, 1; 2; 8; X, 63, 10 unmöglich zu beweisen.

[2] A. a. O. p. 415; dazu Hillebrandt p. 493 f.

[3] Ebenso schon Bergaigne a. a. O. I p. 89 und Ehni a. a. O. p. 147.

Vergangenem reden, bereits ein Gott ist — als Entdecker des Feuers verherrlicht würde.[1] Agni hier als Soma, Mond zu

[1] Sieht man in *samidho devayânîḥ* V. 2 einen Bezug auf den Opferer (indem man zu letzterem Worte als Object eben den Entdecker des Opferfeuers ergänzt), so hat Ludwig's Vermuthung (V p. 504), Yama sei deshalb genannt, weil er durch das Opfer dem Menschen den Weg ins Jenseits gefunden, viel für sich. Ehni stösst sich an der Bezeichnung des ersten Menschen als „Gott" (p. 83); dann darf man aber consequent Yama nirgend als ersten Menschen oder nirgend als Gott auffassen, denn sonst muss doch einmal der Uebergang erfolgt sein. Für E. ist es „wohl am einfachsten, Yama hier als den „Alles schauenden", „tausendäugigen" Sonnengott zu fassen"... „Wenn der Sonnengott im Mythus von der Wiederauffindung des Agni als Yama bezeichnet wird, so scheint mir dieser Name eben im Hinweis auf die Stamm- und Wesensverwandtschaft der beiden Götter, des Sonnengotts und des Opferfeuers gewählt worden zu sein. Wie der sich versteckende Agni auch noch aus einer zehnfachen Umhüllung hervorleuchtet, so dringt andrerseits der Sonnengott, sein Zwillingsbruder, mit seinen Alles durchforschenden Strahlen bis ins tiefste Dunkel hinein" (p. 84 f.). So macht man Mythologie, deren geduldige Hinnahme ein in diesen Dingen gläubigeres Gemüth voraussetzt, als es glücklicherweise den Meisten zu eigen ist.

Noch haltloser womöglich ist Ehni's Vorgehen in seinen aus Yama's Auftreten in der Nala-Episode erfundenen Schlüssen. Aus den unverfänglichen Worten: *yamas tv annarasaṃ prâdâd dharme ca paramâṃ sthitim* (Mahâbh. III, 2228) folgert er die Würde Y.'s „als Urheber und Austheiler des leiblichen Lebensunterhaltes", und Yama entpuppt sich mit einem Schlage wieder „als der die irdische Vegetation zeugende Sonnengott" (p. 76 f.). Mit welcher Silbe hier Y.'s Urheberschaft von Speise und Trank ans Licht gezogen wird, ist mir Geheimniss. Wenn die Gaben von der Wesenheit der vier austheilenden Götter thatsächlich gar nicht zu trennen sind (was noch längst nicht feststeht), so bleibt als ungezwungene Erklärung sicher die, dass Yama als Todesgott und Richter im

verstehen, wie Hillebrandt p. 294 f., kann ich mich nicht entschliessen.

Die mannigfachsten Erklärungsversuche hat man bei Rv. I. 83. 5 angestellt (*yajñair atharvâ prathamaḥ pathas tate tataḥ sûryo vratapâ vena âjani | â gâ âjad uçanâ kâvyaḥ sacâ yamasya jâtam amṛitaṃ yajâmahe*). Wie Ludwig (II p. 26; V p. 25 f.; 335) übersetze ich den Schluss:[1] „die von Yama entsprungene Unsterblichkeit lasst uns eropfern“ (oder „verehren“), und ich erkläre die Verbindung mit dem Vorangehenden so, dass, nachdem der Atharvan durch Opfer den Weg zum Svarga ausgesteckt hatte, Sonne und Sterne (*gâḥ* nach Hillebrandt's richtiger Bemerkung p. 499) als Heim derer, die sich die Seligkeit eropfert hatten, entstanden;[2] dieses Heim aber hat bekanntlich Yama zuerst unter den Menschen aufgefunden.

Jenseits — denn das ist er offenbar, wie die auch von E. citirten Verse 2138, 2169 darthun — die wichtigsten Mittel zur Fortsetzung des Lebens bescheert, materiellen Genuss (*annarasam*) sowohl als auch den ersten ideellen Factor (*dharme p. s.*) im Hinblicke auf die dereinst von Y. verfügte V. geltung. Damit fällt jeder Anlass fort, Yama, wie man früher wollte, die Repräsentation der Erde zuzuschieben oder, was Hillebrandt p. 500 vorschlägt, in der ambrosischen Natur des Gottes die Begründung der Stelle zu suchen.

[1] Sâyaṇa bezieht ihn auf Indra, Grassmann auf Agni (den Gott als Sohn Yama's auffassend), Ehni p. 62 f. auf den immerwiederkehrenden Sonnenaufgang, Hillebrandt p. 499 auf Yama als den Mond; Bergaigne a. a. O. I p. 88 auf die Götter „la race immortelle de Yama“, da „comme Vivasvat et Manu, Yama est le père de la race divine elle-même.“

[2] Vgl. oben p. 29 f. Anm. und Chând. Up. VIII, 6, 2; 5, wonach der Wissende, wenn er den Körper verlässt, auf den Sonnenstrahlen, welche diese und jene Welt wie eine Strasse zwischen zwei Dörfern verbinden, aufwärts zur Sonne fährt (*tad yathâ mahâpatha âtata ubhau grâmau gacchatîmaṃ câmuṃ ca | evam evaita âdityasya raçmaya ubhau lokau gacchantîmaṃ câmuṃ ca . . . atha*

Dunkel ist der Sinn von Rv. X. 13, 4. einem Verse, der uns wegen seiner letzten Worte interessirt (*devebhyaḥ kam avṛiṇîta mṛityuṃ prajâyai kam amṛitaṃ nâvṛiṇîta | bṛihaspatiṃ yajñam akṛiṇvata ṛishiṃ priyâṃ yamas tanvaṃ prârirecît*). Die Av.-Lesart (XVIII, 3, 41: .... *prajâyai kim amṛitaṃ nâvṛiṇîta | bṛihaspatir yajñam atanuta ṛishiḥ priyâṃ yamas tanvam â rireca*), deren Hülfe sich auch Ludwig[1] in ausgedehntem Masse bedient, scheint hier Fingerzeige zu geben. Folgt man ihnen und übersetzt im Anschlusse an Ludwig's Darlegungen: „Hat er etwa für die Götter den Tod gewählt? Warum hat er für die Geschöpfe nicht die Unsterblichkeit gewählt? Bṛihaspati hat als Ṛishi das Opfer ausgebreitet, den lieben Körper hat Yama preisgegeben.“ so wage ich folgende Erklärung: Die letzte Vershälfte gibt die Antwort auf die erste; durch die Ausbreitung des Opfers haben, wie wir oben gesehen, die Götter erst ihre Unsterblichkeit errungen; Yama aber, der erste Mensch, ist gestorben, und ihm müssen die Geschöpfe — nicht die Götter — nachfolgen, d. h. für sie ist die Unsterblichkeit nicht erwählt (vgl. Ludwig V p. 335). — Bṛihaspati's Erwähnung an sich wirkt im Zusammenhange mit dem Opfer nicht störend;[2] aber wir würden allerdings wesentlich weiter kommen, wenn wir, um die Frage nach dem Subject von Pâda a und b nicht offen zu lassen, noch Ludwig's — von ihm zwar zu anderen Zwecken vollzogene — Operation ausnutzen und für *bṛihaspatiḥ* des Av. *vaivasvato* einsetzen, da nunmehr alle vier Pâda's ein Subject, nämlich Yama, haben; zu seiner „Ausbreitung des Opfers“ ist dann das oben p. 143 Gesagte heranzuziehen.[3]

yatraitad asmâc charirâd utkrâmati | athaitair eva raçmibhir ûrdhvaṃ âkramate. . . . âdityaṃ gacchati).

[1] Ueber die Kritik des Ṛgveda-Textes (1889) p. 46 f.

[2] Vgl. Hillebrandt a. a. O. I p. 419.

[3] Ehni p. 160 ff. will aus dem Verse die Selbstopferung Ya-

Einen besseren Anhaltspunkt als diese von Conjecturen getragene Interpretation bietet der Vergleich von Yama's niemals angezweifelter Abstammung von Vivasvant mit der sonst nachweisbaren Vorstellung der Abstammung des Menschengeschlechts von der Sonne, von Vivasvant;[1] Taitt. Saṃh. VI. 5, 6, 2 heissen die Menschen die Nachkommenschaft des *vivasvân âdityaḥ;* dasselbe besagt Çat. Br. III, 1. 3, 4. Rv. I. 105. 9 rühmt der Sänger von sich: „Welches jene sieben (Sonnen-) Strahlen sind, dort ist meine Heimath ausgebreitet[2] (*amî ye sapta raçmayas tatrâ me nâbhir âtatâ);* I, 139, 1: „Dass der Sohn mit Vivasvant als erneutem Verwandten verbunden werde,[3] mögen unsere Gebete sich erheben, zu den Göttern gleichsam unsere Gebete sich erheben" (*yad dha krâṇâ vivasvati nâbhâ saṃdâyi navyasî | adha pra sû na upa yantu dhîtayo devân achâ na dhîtayaḥ);* X, 63. 1 darf man kaum hier anreihen, da *janimâ vivasvataḥ* auf die Götter, nicht auf die Menschen zu gehen scheint.

---

ma's als des Allgotts (wie des Purusha Rv. X, 90) herauslesen; das dritte Versglied bleibt dann aber ganz unvermittelt und unerklärt, abgesehen von der viel zu schwach gestützten Identificirung mit Prajâpati. (Auch bei Av. III, 10, 1 (Ehni p. 158 f.) ist davon nicht die Rede; die Mondnacht ist „Milchkuh bei Yama" genannt, weil der Mond den Nectar für Yama und seine Genossen abgibt. Hillebrandt p. 500 erklärt sie als Mutter Yama's, vgl. aber seine Ausführungen p. 292 f.; 394 ff. und Av. VII, 80, 1, wo Henry's Uebers. p. 101 ohne Grund an *saṃvasantaḥ* Anstoss nimmt.

[1] S. auch Hillebrandt a. a. O. I p. 488.

[2] Vgl. Ludwig VI p. 199 in Berichtigung zu V p. 444. Grassmann übersetzt: „da ist verbreitet mein Geschlecht", erklärt aber im Wörterb. *nâbhi* als Heimathsstätte.

[3] Nach Ludwig, Kritik etc. p. 12; 17, Methode etc. p. 24; cf. Pischel a. a. O. I p. 70. Es soll hier das Verhältniss Yama's zu Vivasvant in dem der Person des Opferers zu Viv. erneuert werden.

Will man hierzu — womit man sich freilich auf noch schwankeren Boden begibt — die Angabe des Avesta stellen, dass Vivasvant als Erster in der bekörperten Welt den Soma presste und dieser sonach sich als erster Mensch erweise, so ist der hier erscheinende Widerspruch mit der indischen Ueberlieferung von Yama[1] nicht, wie Hillebrandt p. 494 meint, unüberbrückbar. Abgesehen davon, dass seine Schärfe schon durch das zweite Capitel des Vendîdâd gelindert wird, wo wieder Yama als erster Sterblicher erscheint, den Ahura Mazda das Gesetz gelehrt, ist das Eintreten des Vaters für den Sohn in Legendenbildungen eine Möglichkeit, die von mehreren Gelehrten im Principe zugestanden wird; so von Pischel in der von ihm befürworteten Identificirung von *yamasya sâdanam* und *sadanaṃ vivasvataḥ*,[2] gewundener von Hillebrandt (p. 476) in der Kritik dieser Bemerkungen, und am Nachdrücklichsten von Roth in der Verwerthung der oben citirten Stelle Çat. Br. III. 1. 3. 4, da „nur durch Yama und Yamî die Menschen von Vivasvant abstammen."[3] Man halte hierzu Rv. VIII. 56 (67). 20: „Nicht möge uns der Pfeil Vivasvant's, o Âditya's, [oder] das künstliche (= von den Menschen geschaffene) Geschoss[4] vor dem Alter tödten" (*mâ no hetir*

[1] Nach Spiegel schimmern auch bei Yima Spuren seiner ursprünglichen Rolle als erster Mensch durch: Er. Alterthumsk. I p. 439; 504: 523; 526 f.; 530; Die arische Periode (1888) p. 253; 306. Der gleichen Ansicht ist Darmesteter, The Zend-Avesta translated I (1880) = S. Books of the East IV p. LXXV.

[2] A. a. O. I p. 242.

[3] Ind. Stud. XIV p. 392 f. — Vgl. ferner besonders Bloomfield, The Marriage of Saraṇyu, Journ. of the Am. Or. Soc. XV p. 175 ff.

[4] Nach Ludwig. In *kṛitrima* liegt das künstlich, von Menschen Gefertigte, was zu Vivasvant's Pfeil nicht passt; der Gedanke an die irdische Waffe mochte dem Sprecher wegen der identischen

vivasvata âdityâḥ kṛitrimâ çaruḥ | purâ nu jaraso vadhît), ein Vers, der Vivasvant in einer Gestalt zeigt, die seiner sonstigen schnurstracks entgegengesetzt ist — vgl. Av. XVIII, 3, 61 f., wo er geradezu um Hülfe vor Yama, um Schutz vor dem Sterben angefleht wird — und offenbar die Uebertragung einer Function Yama's resp. seiner Boten auf den Vater erweist.[1]

Ich räume ein, dass von dem hier Vorgebrachten Einzelnes anders ausgelegt werden kann; aber im Zusammenhange betrachtet erscheint es, selbst wenn der eine oder der andere Punkt sich als irrig herausstellen sollte, vielleicht geeignet zur Einhegung der selten zwar, aber dann desto heller durchleuchtenden Mythe von Yama als dem Stammvater der Menschheit und dem Pfadfinder ins himmlische Jenseits. Stellt man die letztere bei der Entwicklung von Yama's Wesenheit in den Hintergrund, etwa als Nebenschössling einer primären natursymbolischen Personification, so schlägt man meines Erachtens gerade den verkehrten Weg ein. Wer die Bedeutung des Ahnencults nicht absichtlich unterschätzt, muss zugestehen, dass die Vergebung göttlicher Attribute an den ersten Menschen, welcher nach seinem Tode der Herr der Väter, jener unmittelbar nach den Göttern folgenden Wesensklasse, geworden ist und so ein entscheidendes Wort in der Verwaltung des Weltalls mitzusprechen hat, eine überaus logische Progression darstellt. Dass der erste Mensch auch derjenige sein muss, der zuerst stirbt, ist, wie bereits oben bemerkt, consequent und

---

Wirkung nicht minder beunruhigend sein, wie die Furcht vor jenem, das Rv. X, 165, 2—3; Av. VI, 29, 1 concreter bezeichnet ist.

[1] Die Stelle ist schon Roth, Ztschr. d. D. M. G. IV, 432 aufgefallen; er glaubt, dass entweder Vivasv. statt Vaivasv. ungenau gesetzt oder — wahrscheinlicher — Varuṇa „der Glänzende" gemeint ist. — Sâyaṇa: *vivasvato vivasvatputrasya yamasya putre pitṛiçabdaḥ*. Bergaigne a. a. O. I p. 88 bemerkt: „Vivasvat a peut-être rempli lui-même les fonctions d'un dieu de la mort."

abstract gedacht; er wird nach Ablauf der Zeit (die sich der rückwärts construirende Geist als Anfang denkt), wo es wohl Menschen gab, aber noch Keiner gestorben war, der nothwendige Vermittler zwischen den früheren Göttern und den späteren Menschengeschlechtern, und damit ist seine Rangerhöhung von selbst gegeben. An dieser entscheidenden Grenze, wo Klarheit und logischer Zwang aufhört, wird es dem Resultate nach gleichgültig, ob der erste Mensch noch als Gott oder der letzte Gott schon als Mensch gedacht wird. Denn mit der Idee des ersten Menschen verknüpfte man die Vorstellung einer göttlichen Natur, der er ja entstammen musste, und um dieser einen fasslichen Ausdruck zu geben, entlehnte man Züge von verschiedenen Göttern — wobei Mond und Sonne kraft ihres Connexes mit den Manen gewiss nicht vergessen wurden —, ohne jedoch damit eine Identificirung zu beabsichtigen. Dass dieselbe im Laufe der Zeit gleichwohl versucht wurde, ist bei dem Gange, den das religiöse Denken der Inder genommen, nicht wunderbar; aber sie allein lässt keinen befriedigenden Einblick in Yama's Charakter gewinnen, weil dieser eben keine einfache Gestalt ist, sondern sich stieglitzartig mit den Farben seiner älteren und höheren Genossen aufgeputzt hat. Anfänglich nur der Urvater und als solcher natürlich ein Wesen höherer Art, gewaltiger als die Nachkommen, wurde er immer mehr mit der Götterwelt entnommenen Attributen ausgestattet — denn ein anderes Mittel, ihn gross erscheinen zu lassen, kannte man nicht —, bis er schliesslich der Menschlichkeit entfremdet zum Gotte geworden war. In diesem Endziele aber den Ausgangspunkt zu suchen, halte ich für einen Fehler der Mythologen.[1]

---

[1] Einige dieser resumirenden Sätze entnehme ich (wie auch oben die Bemerkung in A. 3 zu p. 147) brieflichen Mittheilungen Prof. Ludwig's, der in gewohnter Liebenswürdigkeit sein Interesse an

Noch einen Punkt haben wir hier, wo für uns nur diejenigen Stellen des Ṛig-Veda in Betracht kommen, welche die Entstehung und Fortbildung der Yama mit dem Tode in Verbindung setzenden Vorstellung beleuchten, zu erörtern. Mit merkwürdiger Zähigkeit hat sich die Ansicht behauptet, dass der Yama des Ṛig-Veda der harmlose König der Seligen, der epische Yama dagegen der finsterernste Todtenrichter wäre, der nur Entsetzen und Furcht um sich verbreite; dieser so oft hervorgehobene Unterschied wird auf ein weit geringeres Mass zu beschränken sein,[1] wenn man in beiden Litteraturperioden ohne die vorgefasste Meinung, dass in den Liedern des Ṛig-Veda überall eine naive Heiterkeit des Gemüths den Ton angebe, objective Beobachtungen anstellt.

Man geht in der gekennzeichneten Charakteristik Yama's gewöhnlich von den bekannten Versen Rv. IX, 113, 7—11 aus, in denen der den Unsterblichkeitstrank spendende Mondgott — diese Natur Soma's im Rv. haben ja Hillebrandt's erschöpfende Ausführungen bewiesen — angerufen wird, das ewige Leben im höchsten Himmelsraume zu schenken, wo Yama inmitten paradiesischer Wonne und Wunscherfüllung

---

dieser Arbeit bethätigt hat, und dessen Zuschriften ich für den Schlusstheil manche erwünschte Anregung verdanke.

[1] Vgl. Muir a. a. O. V p. 302 (richtiger als II² (1871) p. 296): „Yama is (in the Rv.) to some extent an object of terror“: Gubernatis a. a. O. p. 240: „Evidentemente il vedico Yama si disegna già in un duplice aspetto, l'uno paradisiaco, l'altro infernale. Esso ha i suoi protetti, e quelli che caddero nella sua disgrazia, i protetti saranno beati, e quelli ch'egli non ama, erreranno incerti o dannati.“ El. H. Meyer a. a. O. I p. 231: „Yama ist im Rv. überall der erste verstorbene Mensch, der fromme Pfadfinder zum Jenseits, der freundliche König desselben, der Herrscher und Wirt der Pitri's, aber auch der grimme Gott des Todes und Richter der Unterwelt.“

thront. Hieraus und aus ähnlichen Stellen,[1] welche Yama mit Gott Varuṇa vereint die Seligkeit geniessen oder in Gesellschaft der Götter unter schönbelaubtem Baume zechen lassen (X. 14, 7; 135, 1), darf man wohl schliessen, dass den Bösen der Eintritt in den Yama-Himmel versagt ist, aber noch längst nicht, dass auch, bevor ihr Schicksal entschieden ist, jede Beziehung zu Yama fortfällt; denn nur für die Lasterhaften können ihm die beiden wegbehütenden Hunde beigegeben worden sein, und an einen Richterspruch[2] denkt man,

[1] Die Gegenüberstellung des Yama-Reiches und der Höllenwelt in Av. XII, 4, 36 beweist ebenso wenig. Yama selbst wohnt eben nicht in der Hölle, zu welcher er die Frevler verdammt als Richter, der aber sonst die ehrende Gesellschaft der Götter geniesst: s. die richtigen Bemerkungen über die Unentschiedenheit in der Bestimmung von Yama's Wohnsitz bei Lippert, Allgemeine Geschichte des Priesterthums II (1884) p. 365. Deshalb wird auch die ins andere Extrem verfallende Erklärung Sâyaṇa's zu Rv. X, 14, 1 *janânâṃ pâpinâṃ saṃyamanam* (cf. die entsprech. Interpretation Çaṅkara's zu Brahmasûtra III, 1, 13) Yama's Wesenheit nicht gerecht; ebenso wenig wird man der von Ludwig für Rv. I, 35, 6 gegebenen und auch von Spiegel, Die ar. Periode p. 247 übernommenen Erklärung von *virâshâṭ* als Hölle beistimmen können, wenn man die von ersterem Gelehrten a. a. O. V p. 393, von Weber, Ind. Stud. IX p. 361, Zimmer a. a. O p. 358, Kaegi a. a. O. p. 202; 211; 213 und Pischel, Ved. Stud. I p. 211 f. angeführten Parallelstellen in Betracht zieht, die sich leicht vermehren lassen; ich notire hier nur Chând. Up. VIII, 5, 3: .... *brahmaloke tṛitîyasyâm ito divi .... tad açvatthaḥ somasavanaḥ* (cf. Av. XIX, 39, 6) und die spätere Himmelseintheilung Harivaṃça 3987 ff.: *devaloka, brahmaloka* mit Mond und Sternen, *goloka* mit den Sâdhya's (cf. Windisch, Ber. üb. die Verh. der Sächs. Ges. d. Wiss. 1885 p. 464).

[2] Unter *dharma*, wie Yama als Personification des Rechts später oft genannt wird, vermuthe ich schon Rv. VIII, 35, 13

wenn man hört, wie an Yama die Bitte um Gewährung von Glück und Leidlosigkeit gerichtet (X, 14, 11), diese Gunst also kaum als selbstverständlich betrachtet wird.

Glücklicherweise hat man nicht zu allen Zeiten dem krankhaften Geschmacke gefröhnt, das Hirn mit der Erfindung höllischer Torturen, wahrer Meisterstücke teuflischer Wollust — denn Wollust ist es, die uns aus den sorgfältig graduirten Schilderungen der ungeheuerlichsten Höllenconstructionen entgegengrinst, und etwas Krankhaftes haftet der Wahl eines solchen Stoffes stets an, wenn es auch durch geniale Anlage der ganzen Dichtung, durch Anspielung auf Zeit- und Sittenverhältnisse sehr herabgemindert werden kann — zu quälen, um dadurch sündhafte Regungen im Zaume zu halten. Gewaltige Theile der epischen Litteratur Alt-Indiens weichen denn auch derartigen Themen geschickt aus oder streifen sie höchstens in discretester Form, und bei der nahen Berührung der sonstigen Expectorationen über das ekle Handwerk der Unterweltsschergen gewinnt es den Anschein, als ob diese dichterische Richtung das Privileg einiger Wenigen gewesen wäre, die es, jedenfalls mit Hülfe der Geistlichkeit, deren Interessen dadurch gefördert wurden, zuwege brachten, dass die grosse Masse des Volkes den Ausgeburten ihres „erleuchteten" Geistes buchstäblichen und dogmatischen Werth beilegte.

Mangeln nun auch dem Ṛig-Veda detaillirte Angaben über Bestrafungen der Uebelthäter nach dem Tode und über

(*dharmavantâ . . . açvinâ*) Yama. Das Pet. Wtb. übersetzt: „von dharma (Indra?) begleitet", die kürzere Ausgabe dagegen fasst *dharma* als „Gesetz". Bezüglich der Zusammenstellung mit Mitra und Varuṇa vgl. Av. XIX, 9, 7. Die andere Auffassung (*dharman* als „Satzung" im Besitze der vorgenannten Götter) liesse sich freilich durch die von Ludwig a. a. O. III p. 291 f. gegebene Uebersicht stützen.

Höllengraus, die in der später aufkeimenden Lehre des Wiedersterbens[1] einen ungleich fruchtbareren Boden fanden, so darf man darum noch nicht das radicale Urtheil fällen, bei der Nennung des Namens Yama sei hinter der Hoffnung, bei ihm der himmlischen Genüsse theilhaftig zu werden, jeder andere Gedanke zurückgetreten. Vielmehr verbindet sich bereits im Ṛig-Veda mit Yama der Begriff des düsteren Todes, dessen unwillkommenes Eingreifen man sich gern vom Leibe halten möchte. So lesen wir Rv. X. 135. 2 von dem „so üblen" Wege zu Yama;[2] bei der Genesung eines Schwerkranken wird es als hohes Glück gepriesen, dass sein Geist von Yama zurückgebracht wurde (X, 58, 1: *yat te yamaṃ vaivasvataṃ mano jagâma dûrakam | tat ta â vartayâmasîha kshayâya jîvase;* 60, 10: *yamâd ahaṃ vaivasvatât subandhor mana âbharam | jîvâtave na mṛityave 'tho arishṭatâtaye*); Yama's „Fussfessel" zählt unter die gefürchtetsten Uebel, von denen die Heilpflanzen befreien sollen (X, 97, 16: *muñcantu mâ çapathyâd atho varuṇyâd uta | atho yamasya paḍbîçât*[3] *sarvasmâd devakilbishât*); vor der Verurtheilung, „den Pfad Yama's zu betreten", möchte der Lobsänger bewahrt bleiben (I. 38. 5: *mâ vo mṛigo na yavase jaritâ bhûd ajoshyaḥ | pathâ yamasya gâd upa*): das bedeutete ja den Tod, mit dem Yama identisch ist (X. 165. 4: *yasya dûtaḥ prahita esha etat tasmai yamâya namo astu*

[1] In dieser Form taucht nämlich die Idee der Seelenwanderung zuerst auf; cf. Oldenberg a. a. O. p. 46.

[2] Ehni's Auslegung (p. 103) von *carantaṃ pâpayâmuyâ* „der so übel mit mir verfahren (vom irdischen Vater des Naciketas)" nimmt die auch von Sây. nur als Möglichkeit hingestellte Verwandtschaft des Liedes mit der Nacik.-Sage (s. oben p. 11) vorschnell als erwiesen an. Vgl. die Uebers. Ludwig's a. a. O.

[3] Hierzu Bloomfield, The meaning of the root yup, Am. Journ. of Phil. XII (1892) p. 414 ff., wo auch die frühere Litteratur über diesen vielbehandelten Gegenstand verzeichnet ist.

mṛityave),[1] der, nirgend gerne gesehen, durch schmeichelnde Loblieder günstig gestimmt werden soll, auf dass er einen andern Weg gehe, der als der seinige verschieden ist von dem Götterpfade (X. 18. 1: *paraṃ mṛityo anu parehi panthâṃ yas te sva itaro devayânât*).[2]

Andererseits ist es auch der späteren Sanskṛit-Dichtung nicht beigefallen, Yama für sein Wohnen und Walten auf die Höllenregion zu beschränken, ihn seines glückspendenden Wesens zu entkleiden und von der Göttergemeinschaft abzusondern. Wie zu vedischen Zeiten weiss z. B. das Mahâbhârata II. 311 ff. von der Pracht des Yama-Palastes zu erzählen: er ist goldstrahlend wie die Sonne, erfüllt von Wonne und Labsal, frei von allem Kummer und Gebrechen, ausgestattet mit der Erfüllung aller himmlischen und menschlichen Wünsche, und die fröhlichen Schaaren der Apsaras und Gandharva's sorgen für Scherz, Tanz und Musik. Lange Reihen von Brahmanen und Helden, deren Körper in Belohnung ihrer guten Werke strahlende Schönheit angenommen haben, und die Väter alle umgeben verehrungsvoll den Beherrscher dieses Reiches. Aber unter dessen Bewohnern erscheinen auch die dunkleren Ge-

[1] Grassmann und ebenso Hillebrandt a. a. O. p. 510 trennten Yama von Mṛityu; dies passt noch mehr zu den späteren Vorstellungen, wonach Mṛityu unter die gefürchtetsten Waffengenossen Yama's zählt. (Auffallend ist H.'s Uebers. am selben Orte von Av. XVIII, 2, 27: „Mṛityu hiess das Leben von den Manen gehen"; *pitṛibhyo gamayâṃ cakâra* ist doch sicherlich als „für die = zu den M. gehen machen" zu verstehen. Warum Ehni p. 129 *dûtaḥ pracetâḥ* in demselben Verse: „schlimmer (statt „kundiger") Bote" übersetzt, weiss ich nicht.

[2] Für den Atharva-Veda erweist dieselbe Anschauung der Vergleich von VI, 93, 1: „Yama, Mṛityu ... mögen unsere Helden meiden" mit IX, 10, 24 *mṛityuḥ sâdhyânâṃ adhirâjaḥ* „der Tod der Oberherr der Seligen."

stalten der Yamaboten, der verschiedenen Todespersonificirungen und der Uebelthäter; dass jedoch diesen letzteren an dem Glücke der ehemals Frommen kein Antheil gegönnt ist, wissen wir auch, ohne dass gerade dieser Bericht Näheres hierüber anführt. Im Uebrigen können wir die Ergänzung aus Mahâbh. V, 3779 ff. entlehnen, wo als Bewohner der *dakshiṇâ diç*, der dem Yama gehörigen südlichen Weltgegend, eben sowohl die mit den Göttern zusammen weilenden Väter und Weisen als auch die Bösen, welche im Feuer und in den Fluthen der Vaitaraṇî zu leiden haben, genannt werden.

Als Genius des Todes und als Todtenrichter hat Yama eben naturgemäss zwei Seiten; denn, wie z. B. Mahâbh. V, 1581 sagt: „In der Väterwelt beherrscht Gott Yama sein Königreich, gut gegen die Guten, nicht gut gegen die nicht Guten“ (*pitṛiloke râjyam anuçâsti devaḥ çivaḥ çivânâm açivo 'çivânâm*). So verabsäumt auch der oben behandelte Abschnitt des Mârkaṇḍeya-Pur. nicht, Einiges über den schönen Weg einzustreuen, welchen die Frommen nach der Anweisung Yama's gehen (X, 91: *yathâ puṇyakṛito yânti tan me nigadataḥ çriṇu | te yamena vinirdishṭâṃ yânti puṇyâṃ gatiṃ narâḥ*); ja schon auf dem Transporte zur Stadt des Gerichts zeigt sich die Wirkung der im Leben bewiesenen Freigebigkeit (X, 68) gegenüber dem vielen Schlimmen, das die Sünder durchmachen (s. oben p. 30)[1]. Immer wieder wird eingeschärft, dass Alle, Gute wie Böse, zu Yama gehen und dort der Vergeltung ihrer Thaten theilhaftig werden; vgl. die resumirenden Worte Bṛihannâr. Pur. XXIX, 35:

evaṃ dharmaparâ yânti sukhena yamamandiram
duḥkhena pâpino yânti yamamârge sudurgame

[1] Ausführlicher wird dies erörtert Mahâbh. III, 13398 ff.; XIII, 6123 ff.; Brihannâr. Pur. XXIX, 21 ff. Aehnlich subtile Berechnung des „do ut des“ für den Svarga schon Av. IX, 5, 25 f.

und in gleichem Sinne[1] wird ja über Yama's Amt in vielen der im Verlaufe dieser Abhandlung angeführten Sagen berichtet. Nach Râmâyaṇa IV. 41, 66 ff. erfolgt die Scheidung der Guten und Schlechten in Yama's von Pflanzenschmuck, Gold und Edelgestein strotzender Königsburg, und nach anderweitigen Andeutungen ist die Aufnahme beider Klassen[2] schon bei dem

[1] S. auch Wilson, Works VII p. 216 A. 1. Ebenso vom mongolischen Glauben Schott, Ueb. den Buddh. in Hochas. u. China p. 101: „Die Seele muss ihren Urtheilsspruch selbst bei Erlik-Chan in Empfang nehmen, wenn er auch sehr günstig lautet."

[2] So sieht Râvaṇa in dem oben p. 63 f. erwähnten Kriegszuge gegen Yama in dessen Reiche sowohl in Finsterniss gehüllte Strecken, wo die Gestraften jammern, als auch die himmlisch schönen Wohnstätten der Belohnten. (Uttarakâṇḍa XXV, 9: *sa tv apaçyan mahâbâhuḥ ... prâṇinaḥ sukṛitaṃ karma bhuñjânân dushkṛitaṃ tathâ;* 20: *kvacid antarjalanibhâs tamasâ câvṛitâḥ kvacit | kvacit saumyâç ca divyâç ca panthâno divyadarçanâḥ*) Wir lesen sogar, dass Höllen- und Himmelsbewohner einander sehen können; so Mârk. Pur. XI, 25: „In den Höllen ist es ein grosser Schmerz, dass die im Himmel Weilenden gesehen werden, und es verzweifelu die verurtheilten Höllenwesen" (*narakeshu mahad duḥkham etad yat svargavâsinaḥ | dṛiçyante tâta modante* (mit Pargiter wohl *sîdante* zu lesen) *pâtyamânâç ca nârakâḥ*); noch deutlicher Vâyu-Pur. II, 39, 190: *paçyanti nârakân devâ hy adhovaktrân hy adhogatân | nârakâç ca tathâ devân sarvân paçyanty adhomukhân;* ebenso Vishṇu-P. II, 6 (Wilson Works VII p. 221), wo der Comm. bemerkt, dass dadurch die Höllenqual verschärft und andererseits den Göttern gezeigt werden soll, wie auch die himmlischen Genüsse der Zeitlichkeit unterworfen und somit für den Einsichtsvollen geringwerthig sind. — Ueber diese benachbarte Lage von Paradies und Hölle nach Vorstellungen der Rabbinen und des Korân vgl. Abr. Geiger a. a. O. p. 70 f. Auch eine altfranzös. Version der Paulus-Vision betrachtet es als höchste Strafe der Sünder, dass sie das Paradies und die grosse Freude der Gottesfürchtigen dort sehen: Paul Meyer. Notice sur un

Baue des Yama-Schlosses in Bedacht gezogen worden. Nach dem Garuḍa-Pur. IV, 3 (Teza a. a. O. p. 400) steht den Sündern nur der südliche Zugang offen, während von den drei andern Seiten die Guten eintreten (*dharmarâjapure yânti tribhir dvârais tu dharmikâḥ | pâpâs tu dakshiṇadvâramârgeṇaiva vrajanti tat*); dasselbe besagt die oben p. 116 nach Ward mitgetheilte Tradition, und sicherlich berührt sich hiermit sowohl die von Weber schon aus dem Çat. Br. hervorgehobene Verlegung des Eingangs zur Todtenwelt (*pitṛiloka*) in den Südosten und der Himmelsthür in den Nordosten[1] (XIII, 8, 1, 5; VI, 6, 2, 4), wie auch die Erzählung von dem Kampfe der Götter mit den Asura's, der im Osten, Süden, Norden, Westen zur Niederlage jener, nur in der nordöstlichen Himmelsgegend zu ihrem Siege führt.[2] Lesen wir gelegentlich auch, dass die Frommen Yama gar nicht zu Gesicht bekommen,[3] so zeigen solche Modificationen nur, dass „auf dem Gebiete der Phantasien vom Dasein und insbesondere vom Aufenthalt nach dem Tode einerseits die Vorstellungen eines Volkes mit denen eines weit von ihm getrennten so genau und häufig übereinstimmen und andrerseits innerhalb eines und desselben Volkes je nach Bedürfniss und Massstab seiner Stände, Geschlechter und Zeitalter so stark hin und herschwanken, wie kaum auf

---

ms. bourguignon, Romania VI (1877) p. 15 V. 123 ff. — Dass der Blick der gerechten Seelen bis zur Hölle dringt, erklärt Prudentius, Hamartigenia 863 ff. nicht durch die Nähe — die Entfernung ist eine unermesslich weite —, sondern durch die weitreichende Sehkraft jener, die man nicht „nostrorum fine oculorum“ abschätzen dürfe.

[1] Ind. Streifen I p. 30.

[2] Kuhn, Ueber entwicklungsstufen der mythenb., a. a. O. p. 126 f. erblickt hierin einen Lichtmythus, Weber, Ind. Stud. IX p. 361 eine Symbolisirung der nach Nordosten siegreich vordringenden Einwanderung der Arier.

[3] So Varâha-Pur. CCXI, 93 im Widerspruch mit CCV, 2.

einem andern mythologischen Gebiet."[1] Die echte Wesenheit Yama's wird durch solche vereinzelte Variationen nicht alterirt; als solche bleibt ihm das richterliche Wirken, das Belohnung und Strafe, sonniges Glück und finsteres Elend zuerkennt, und hieraus erklärt sich auch der scheinbare Widerspruch in den Beschreibungen von Yama's Aeusserem, bei welchem nicht selten Attribute wie „von schöner Gestalt, glänzend wie die Sonne" und andererseits „furchterweckend" u. dgl. m. ganz unvermittelt einander folgen.[2]

Im Vorstehenden ist hoffentlich der Beweis geliefert, dass ebenso wenig, wie Yama für die vedische Zeit das ausschliessliche Prädicat eines göttlichen Gebieters paradiesischer Gefilde gebührt, die spätere Ueberlieferung ihn nur als Höllenfürsten kennt.[3] Wenn aber manche mittelalterlichen Dichter und Compilatoren die letztere Seite in den Vordergrund stellten und sein Amt eines unparteiischen Richters über alle Ge-

---

[1] El. H. Meyer, Völuspa p. 163. — Auch das Vedânta-System konnte in seiner Eschatologie zu keiner bestimmten Gliederung gelangen, cf. Deussen a. a. O. p. 411 ff; 508 f. S. ferner oben p. 126 Anm. 1.

[2] Aus dem Kriyâyogasâra des Padma-Pur. übersetzt Wollheim a. a. O. p. 20 eine Stelle, wonach Yama, als er zur Aburtheilung der Sünder schreitet, seine göttliche Gestalt abstreift und eine grauenerregende annimmt; eine ähnliche Sage berichtet Wilford, As. Researches V (1798) p. 297 f. aus dem Adbhutakoça: die eine, milde Form des Gottes heisse Dharmarâja und sei nur den Frommen sichtbar, die andere für die Bösen heisse Yama.

[3] Kern, Uebers. des Saddharma-Puṇḍarîka, a. a. O. p. 308 f.: „There are different beliefs about the realm of the dead; the Brahma-world and Paradise are usually depicted as places of bliss, but Yama's kingdom is often represented as a kind of hell, though at other times the same King of righteousness is said to have gathered round him the blessed company of the pious departed."

storbenen entweder ganz mit Stillschweigen übergingen oder mit kurzen Worten abthaten, so liegt die Ursache daran weniger an einer Umwälzung der Vorstellungen vom Todesgotte als an der Art, wie man in nachvedischer Zeit über das Himmelsglück urtheilte.[1] Man denke an folgende buddhistische Legende, die ich nach Schiefuer's Uebersetzung aus der tibetischen Buddha-Biographie[2] wiedergebe: Nanda hing nach seinem Ordenseintritt in unerlaubter Weise an seiner Frau. Buddha entsandte ihn nach der Götterregion, wo er in einem Palaste eine Göttertochter von wunderbarer Schönheit sah. Er fragte nach dieser Erscheinung und erhielt die Antwort: „Wenn Nanda das Gelübde der Keuschheit hält, wird er nach seinem Tode hier wiedergeboren von uns erwartet." Nanda beschloss, dieses Ziel anzustreben und vergass seine Frau. Als er aber bemerkte, dass man in der Gemeinde ihn mied, erkundigte er sich nach dem Grunde, und Ânanda sagte ihm: „Es geschieht, weil wir, während du an die Göttertochter denkst, unsere Gedanken auf das Nirvâṇa richten." Als Nanda nun traurig ward, liess der Meister ihn die Hölle schauen, dort gewahrte er an den Folterorten u. A. einen grossen leeren Kessel; auf seine Frage, weshalb er leer wäre, antworteten ihm die Knechte: „Bhagavant's jüngerer Bruder Nanda wird nach seinem Tode unter den Göttern wiedergeboren und dann [wenn der Himmelsaufenthalt abgelaufen] in diesen eisernen Kessel gethan werden." Nanda erschrak und begab sich weinend zu Buddha; der aber sprach: „Es war sündhaft von dir, Nanda, eine Wiedergeburt unter den Göttern zu wünschen".

---

[1] Ehni a. a. O. p. 135 f. führt dies richtig aus, nur ist der angefügte Schlusssatz über den Yama der späteren Zeit nicht zutreffend, wie schon aus dem von E. selber p. 113 Gesagten hervorgeht.

[2] A. a. O. p. 267; Kern, Der Buddh. I p. 155 f.

und begab sich mit ihm nach Çrâvastî. Nanda erfasste nun die wahre Lehre und ward Arhant; Bhagavant nennt ihn den vorzüglichsten der Sinnenbändiger.

Daraus ersieht man, wie wenig mehr der Himmelsaufenthalt als höchstes Ziel dem indischen Geiste vorschwebte. Und was wir hier in der Hülle buddhistischer Religionsphilosophie vorgetragen hören, zu derselben, wenn auch milder ausgedrückten, Anschauung ist der Vedânta in seiner Duplicität des höheren und niederen Brahman, in der Trennung der wandelbaren Genussstätte von der attributlosen höchsten Stufe der Erlösung[1] gelangt. Das Götterparadies war zu einer mehr mythischen Mittelstufe herabgesunken.

[1] Vgl. Deussen a. a. O. p. 477 ff.; 492; 509 f.

Druck von W. Drugulin, Leipzig.

BL2015 .V8S32
Materialien zur Geschichte der Indischen
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00109 1448